-٣٠-

دراسة تحليلية
للنظرية المادية الديالكتيكية

قُررّ تدريسُها لطلاّب السنة الرابعة

الأُستاذ جعفر الهادي

تحت إشراف العلاّمة المحقق

الشيخ جعفر السبحاني

-٣٠-

دراسة تحليلية

للنظرية المادية الديالكتيكية

قُررّ تدريسُها لطلاّب السنة الرابعة

بقلم

الأُستاذ جعفر الهادي

بسم الله الرحمن الرحيم

إنّ النظريـة الماركسيّة التي بَنَت آراءها الاجتماعيـة والاقتصادية والسيـاسية على الفلسفة الديالكتيكيّة، وإن تهاوت وانهارت في المجالات المذكورة، ولم يعد لها دورٌ يُذكر في الحياة المعاصرة، إلاّ أنّها لم تَتَهاوَ كلّياً في المجال الفلسفي المادي، فانّ الفلسفة الـديالكتيكيّة لا تـزال تسيطر على بعض الأذهان والعقـول، ولا يبعد أن يبقى لها بعض الأنصار والمؤيدين إلى مدة من الزمان!!

من هنا، وانطـلاقاً من أنّ الدراسـات الكلامية والفلسفيـة ينبغي أن تكون محيطة بكل النظريات والآراء القديمة والمستحدثة قررت اللجنة العلمية في «معهد الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ للدراسات الكلاميـة والفلسفية» في جلستها بتاريخ ٢٦ شهر رمضـان المبارك عام ١٤١٥ هـ تـدريس النظريـة الديالكتيكية بصـورة مادةٍ مستقلةٍ لطلاب السنة الرابعة.

ونظراً لما يتمتع به الفصل الأخير من كتاب «**الله خالق الكون**» للأُستاذ الفذّ الشيخ جعفـر الهادي، بحسن العـرض، والـدقـة في التحليل لهذه النظـرية آثـرت

اللجنة اقتباس هذا الفصل من الكتاب المذكور وطبعه بصورة مستقلة ليكون النص المعتمد في تدريس هذه النظرية.

على أنّ الكتاب الآنف الذكر يتطرّق إلى عرض أربع نظريات أُخرى في مبدأ الكون ومنشأ نظامه البديع وهي (نظرية السوفسطائيين، ونظرية الصدفة، ونظرية خاصية المادة، ونظرية الإلهيين» وهي قضايا تُدَرَّس ضمن الدروس الفلسفية في هذا المعهد.

اللجنة العلمية

في معهد الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ

للدراسات الكلامية والفلسفية

التابعة للحوزة العلمية ـ بقم المقدسة

بسم الله الرحمن الرحيم

النظرية المادية الديالكتيكية

الإنسان المفكّر منذ أطلّ بنظره على الكون حاول تفسيره على وجه يقنع عقله ووعيه وفكرته، وقد قام المفكرون بتبيين الظاهرة الكونية على مناهج مختلفة:

١ـ منهج التدبير والتقدير والخلق وأنّ عقلاً كلّياً واسعاً خلق العالم ودبّره، خلقه على نظام بديع وسنن خالدة وهذه هي النظرية السائدة على أغلب البشر، وتحدّثنا عمليات الفحص في الحضارات بسيطها إلى أرقاها بأنّ العبادة والتوجّه إلى عالم الغيب الصانع للعالم لم يزل حليفاً للحياة الإنسانية، ومن المفكرين من شذّ عن هذا المنهج العام إلى مناهج مختلفة.

٢ـ المنهج القائل بأنّ العالم خيال في خيال (السوفسطائية).

٣ـ المنهج القائل بأنّ النظام السائد نتيجة الصدفة غير العاملة التي خرجت بهذا النظام البديع المحيّر للعقول.

٤ـ المنهج القائل بأنّ النظام هو خاصية المادة وأثرها الطبيعي.

هذه هي المناهج الأربعة لتفسير العالم منذ أقدم العصور.

غير أنّه طلعت في القرن الأخير نظرية خامسة باسم النظرية المادية الديالكتيكية التي ورثها «ماركس» من «هيجل» وعليها بنى أيديولوجيته في مجالات السياسة والاجتماع والاقتصاد.

وبما أنّ النظريات الأربع، المتقدمة يُبحث عنها في الكلام والفلسفة فلنقتصر في هذه الرسالة على تبيين المنهج الخامس الذي خدع عقول البسطاء من الشبّان طيلة سنين، وسيتّضح في هذه الدراسة أنّها نظرية منهارة غير معتمدة على أُصول رصينة في جميع المجالات.

وإليك بيان الأُصول التي تعتمد عليها تلك النظرية على وجه الإجمال:

إنّ هذه النظرية تقوم ـ في حقيقتها ـ على أُصول موروثة من الأغارقة اليونانيين، غير أنّ «هيجل» الفيلسوف الألماني أشاد من هذه الأُصول منطقاً خاصاً، وأعطاها نظاماً جديداً، ثم أخذها عنه ماركس وأجرى عليها بعض التغييرات.

وهذه الأُصول هي:

١ـ تناقض التطور، أو «صراع المتناقضات».

٢ـ حركة التطور أو «حركة المادة».

٣ـ التبدّلات الكمّية إلى النوعية، أو «قفزات التطور».

٤ـ الارتباط العام أو «العلاقات المتبادلة بين الظواهر».

هذه هي الأُصول التي يبني عليها الماركسيون مذهبهم الإلحادي الذي ينطوي على إنكار العوالم الغيبية ونفي احتياج الكون إلى خالق مدبّر وادّعاء أنّ المادة تتكامل هي بنفسها ـ في ضوء هذه الأُصول ـ وتأتي بالتنوعات المختلفة وبهذه الطريقة يفسّرون الظاهرة الكونية.

وإليك في مـا يأتي توضيح هـذه الأُصول ومـا يرد عليهـا على نحو الإجمال، مستندين ـ في ذلك ـ إلى النصوص المنقولة عن أصحاب هذه النظرية، ولأجل أن يقف القارئ الكـريم على كيفية تفسير الماركسية للظـواهر الكونيـة وتحليلها بهذه الأُصول نأتي بالمثال التالي.

يقول الماركسيون: قد يصاب الإنسان في أثناء حياته بجراثيم مرضية فتسارع بعض الكريات الموجودة في الدم إلى مواجهة الجراثيم فينشأ من هذا الصراع مناعة في جسم الإنسان ضد المرض. وما دام هذا الصراع قائماً ومستمراً يواصل الإنسان حياته فـإذا غلبت الجراثيم على الإنسان حان آنئذ وقـت حصول التغيرات الكمّية إلى كيفيّة جديدة ويتحقّق الموت.

وستظهر كيفيّة تحليلهم وتفسيرهم للظواهر الكونية بصورة أفضل من خلال الأبحاث والأمثلة القادمة.

وإليك فيما يأتي عرض للأُصول الديالكتيكية الأربعة:

أُسس المادّية الديالكتيكية

الأصل الأوّل

صراع المتناقضات

يعتبر قانـون «صراع المتناقضات» الأصل المهم في الـديالكتيك لدرجـة أنّه يسمى بـ «نـواة الديالكتيـك الماركسي وجوهره ولبـه». كما يتضح ذلك من كلمات وتصريحات مؤسّسي هذا المذهب، وأقطابه.

فهذا «لينين» يقـول: «الديـالكتيك بمعناه الدقيـق هو دراسة التنـاقض في صميم جوهر الأشياء» [١].

وقال: «التطور هو صراع التناقضات» [٢].

وقال أيضاً: «شرط معرفة جميع عمليات العالم في وجودها الحي هو معرفتها كوحدة المتضادات» [٣].

وهذا «ستالين» يقول: «إنّ نقطة الابتداء في الديالكتيك خلافاً للميتافيزيقية هي وجهـة النظر القـائمة على أنّ كل أشيـاء الطبيعة وحـوادثها تحوي تنـاقضات

١ـ راجع ما كتبه «لينين» في كتاب حول التناقض.

٢ـ المادية الديالكتيكية لجماعة من كبار الكتّاب السوفييت: ٢٦٦ طبعة دار الجماهير ـ دمشق.

٣ـ المادية الديالكتيكية: ٢٦٩.

داخلية، لأنّ لها جميعها جانباً سلبياً وجانباً إيجابياً، ماضياً وحاضراً، وفيها جميعاً عناصر تضمحل أو تتطور، فنضال هذه المتضادات هو المحتوى الداخلي لتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية» [١].

وهذا «ماوتسي تونغ» يقول: «إنّ قانون التناقض في الأشياء أي قانون وحدة الأضداد هو القانون الأساسي الأهم في الديالكتيك المادي» [٢].

وهذا الأصل كغيره من الأُصول والقوانين الديالكتيكية ليس أصلاً مبتكراً كما ادّعى «ماركس» حيث زعم بأنّه هو الذي وقف عليه وقام بعرضه على الأوساط العلمية إلى جانب غيره من القوانين الديالكتيكية المماثلة، فهي بأجمعها متخذة من فلسفة «هيجل» الذي بنى فلسفته على الأُصول الثلاثة التالية:

١ـ إنّ الحركات تنشأ من التناقض والتضاد الداخلي في جوهر الأشياء أي أنّ للتضاد دور الخالقية للحركة فهو الموجد لها، وهو منشؤها.

٢ـ الحركة العامّة في الطبيعة.

٣ـ إنّ كل حركة متصاعدة نحو التكامل.

ثم إنّ الماركسية أخذت هذه الأُصول، وأجرت عليها بعض التحوير والتغيير وعمّمت النظرية على الذهنيات والعينيات ووقائع المجتمع البشري جميعاً، وادّعت بأنّ تكامل الأفكار والمفاهيم الذهنية، وكذا الأعيان الخارجية وحصول التطورات والانقلابات في المجتمعات البشرية ناشىء برمّته من الصراع الداخلي في صميم جوهر هذه الأُمور بمعنى أنّ لكل شيء من هذه الأُمور ثلاث مراحل:

١ـ المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ١٢.

٢ـ المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ١٢.

١ـ مرحلة الإثبات، أو «تز».

٢ـ مرحلة النفي، أو «انتي تز».

٣ـ مرحلة نفي النفي، أو «سنتز».

وتفصيل ذلك هو: أنّ المرحلة الأُولى هي مرحلة وجود الشيء وهويته.

ثم ينبع من صميم الشيء ما يضاده وينـاقضه، ويصارع ذلك الشيء ويسعى لنفي وجوده، والأوّل هو «تز» والثاني هو «انتي تز».

ثم يتولّد من هذا الصراع شيء ثالث هو «سنتز». وهو عبارة عن نفي النفي.

وهكذا تنشأ جميع الحركات والتكاملات في ظل الصراع الداخلي في جوهر الشيء بين «تز» و «انتي تز».

وبتعبير آخر: انّ المرحلة الأُولى هي مرحلة وجود الشيء قبل أن يقع في مسير الرشد والتكامل.

والمرحلة الثانية: هي مرحلة وقوع الشيء في مسير الرشد والتكامل.

وعندئذ يقع الصراع بين الأمرين فتتولّد المرحلة الثالثة بظفر الثاني على الأوّل، وهذه المرحلة هي أكمل من المرحلتين السابقتين وهي ما تسمّى بـ «سنتز».

فالمرحلة الأُولى تنتفي بالمرحلة الثانية، وعندئذ يحصل من الصراع بين تينك المرحلتين شيء ثالث من غير فرق ـ بين ذلك ـ بين المفاهيم الذهنية، أو العينيات الخارجية، وحوادث المجتمعات البشرية وتطوراتها.

ففي مجال «الطبيعيات» ذكروا الأمثلة التالية:

١ـ أنّ الحبة من الحنطة إذا وضعت تحت التربة تكون في مرحلة إثبات وجود نفسها، ثمّ إنّه يصارعها في صميمها ما يريد نفي وجودها، وثباتها، فيتولد من هذا الصراع اخضرار الحبة، ثم تطورها إلى نبتة خضراء، وهكذا تتطور في ظل هذا الصراع حتى تتحول إلى شجرة وثمرة.

٢ـ أنّ الجـذب والدفـع لا ينفصـلان عن بعضهما بعضـاً شـأن السـالب والموجب[١].

٣ـ أنّ البيضـة تحمـل في بـاطنها ما يضـاددها وبعـد الصراع بين الإثبات والنفي يحصل الفرخ.

وفي مجال «الذهنيات» مثّلوا با لمثال التالي:

عندما نقول: «الوردة هي زهرة» فنحن نعتمـد على مفاهيم متقابلة فالوحيد (وردة) والعام (زهرة) [٢].

وفي المفاهيم الذهنيـة كل ظاهرة فكرية في المرحلـة الأُولى هي وجود نفسها وهويتهـا، فإذا عارضتها فكـرة أُخرى وقع الصراع بين الفكـرتين، ويؤول ذلك إلى انتقاض الفكرة الأُولى، بالفكـرة الثانية، ويتولد من ذلك فكرة ثـالثة وهكذا حتى يحصل التطور والتكامل في المفاهيم الذهنية والأفكار.

وفي هذا المجال كتب مؤلّفو كتاب المادية الديالكتيكية يقولون:

«إنّ الحقيقة تنشأ وتتبلـور في الجدال، في اصطدام وجهات النظـر والأفكار والآراء المختلفة» [٣].

وقال «لينين» معلّلاً ذلك: «إذا كـان ثمة تناقضات في أفكار النـاس فذلك لأنّ الواقع الذي يعكسه فكرنا يحوي تناقضات فجدل الأشياء ينتج جدل الأفكار وليس العكس» [٤].

وفي مجال «الاجتماع» قالوا:

١ـ المادية الديالكتيكية: ١٦٢.

٢ـ المادية الديالكتيكية: ٢٧٠.

٣ـ المادية الديالكتيكية: ٢٦٥.

٤ـ المادية والمثالية في الفلسفة: ٨٣.

إنّ انتقال الدول الرأسمالية إلى الاشتراكية سيتم لا نتيجة تصدير الثورة، بل نتيجة الحل القانوني للتناقضات الاجتماعية بين بروليتاريا وبرجوازية هذه الدول[١].

أي إذا كان هناك في أحد المجتمعات البشرية نظام إقطاعي مثلاً، فانّه يحمل في باطنه ما يناقضه فيقع الصراع بين ذلك النظام وما يناقضه داخلياً، فيحصل من نفي ذلك النظام نظام آخر، وهو النظام البرجوازي وهو أيضاً يحمل في باطنه ما يناقضه فيقع الصراع بين المتناقضين فيتولد النظام الاشتراكي وهكذا.

ويكون الإقطاع «تز» وما يناقضه في داخله «انتي تز» والبرجوازية الحاصلة من الصراع بين هذين المتناقضين «سنتز».

كما تكون البرجوازية «تز» وما يناقضها في جوهرها «انتي تز» والاشتراكية الحاصلة من نفي «انتي تز» لـ «تز» هي «سنتز» وهكذا.

ومثل هذا جار في العائلة فانّها تحمل في باطنها ما يناقضها وهي في أوج قدرتها وشدة سلطانها، فيصارعها نقيضها، ويهدمها، وتضمحل العائلة ويحل مكانها شيء ثالث جديد، وهكذا.

هذا هو خلاصة ما قررته الماركسية حول هذا الأصل، ولا يخفى على من له إلمام بالفلسفة الإسلامية ما في كلماتهم من الخلط والخبط، والخطأ والاشتباه وفي ما يأتي بعض ما يمكن أن يقال حول هذا الأصل ونذكره ضمن نقاط وأُمور: [٢]

❋❋❋

١ـ المادية الديالكتيكية: ٢٧٧.

٢ـ للبحث حول النظريات الماركسية في مجال نظرية المعرفة، والأُصول الفلسفية الأُخرى وما يفسّرون به تاريخ المجتمعات البشرية مجال آخر، ونحن هنا نكتفي ببعض المناقشات وبيان بعض المؤاخذات على الأُصول الديالكتيكية التي تفي بكسر شوكة هذه الأُصول وزعزعتها.

١ـ الفرق بين التضاد والتناقض:

لقد استعمل الماركسيون في نصوصهم لفظي التناقض والتضاد معاً، وعطفوا أحدهما على الآخر وهم يظهرون بذلك أنّهما مترادفان مع ما بين الأمرين من بون شاسع واختلاف كبير، وإليك تعريفهما وبيان ذلك الفرق بينهما:

إنّ الفلسفة الإسلامية تبحث عن الوحدة والكثرة، وتقسّم الكثرة إلى أقسام[1] منها التقابل وينقسم التقابل إلى الأقسام التالية:

أ ـ تقابل التناقض.

ب ـ تقابل التضاد.

ج ـ تقابل التضايف.

د ـ تقابل العدم والملكة.

وقد عرف أهل المعقول كل واحد من أقسام التقابل هذه بنحو يمنعه عن الاختلاط بالآخر، وإليك هذه التعاريف باختصار:

أ ـ تقابل التناقض:

وهو عبارة عن تقابل الوجود والعدم مثل تقابل الإنسان واللا إنسان (في التصوريات)، ومثل قولنا: زيد عالم وليس زيد بعالم (في التصديقيات).

ب ـ تقابل التضاد:

وهو عبارة عن الوصفين الوجوديّين اللّذين يتعاقبان على موضوع واحد،

١ـ من أقسام الكثرة: المتماثلان، والمتخالفان، وربما يعبّر عن الكثرة بالغيرية في مقابل الهوهوية التي هي تعبير آخر عن الوحدة.

أي لا يجتمعان في موضوع واحد، وزمان واحد، ومكان واحد ومن جهة واحدة[١].

وذلك مثل تقابل البرودة والحرارة، والبياض والسواد، والفضيلة والرذيلة.

ج ـ تقابل التضايف:

وهو عبارة عن تقابل الوجوديين اللّذين يتعقلان معاً، ولا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة، ويجوز ارتفاعهما.

بتعبير آخر، انّه عبارة عن أمرين وجوديين لا يتعقّل أحدهما إلاّ مع تعقّل الآخر، وذلك كالأُبوّة والبنوّة، والعلّة والمعلولية.

والفرق بين المتضادين والمتضايفين (مع أنّهما يستحيل اجتماعهما في موضوع واحد، وظرف واحد ومن جهة واحدة)، هو وجود الملازمة بين الوصفين المتضايفين في عالم التعقّل، دون المتضادين[٢].

وقد ذكر الحكيم «السبزواري» هذه الأقسام في منظومته الفلسفية، إذ قال:

قد كان من غيريّة تقابل ... عرّفه أصحابنا الأفاضل

بمنع جمع في محل قد ثبت ... من جهة في زمن توحدت[٣]

١ـ يبحث عن التناقض والتضاد في علم المنطق لمناسبة وفي الفلسفة الإسلامية لمناسبة أُخرى، وغير خاف على العارف بهذه الأبحاث نوع تلك المناسبات.

٢ـ لاحظ كشف المراد: ٦١ ـ ٦٢، طبعة لبنان، وشرح المنظومة للسبزواري: ١١٥ ـ ١١٦، ونهاية الحكمة للطباطبائي: ١٤٦ ـ ١٥٣.

٣ـ هذا البيت تعريف لمطلق التقابل، ثم أخذ الناظم يفسّر أقسام هذا التقابل واحداً بعد واحد، ففسّر المتضايفين بقوله: إذا تقابل الوجوديان، كما فسّر المتضادين بقوله: ودونه ضدّان، إلى آخر ذلك.

إذا تقـــابـل الـــوجـــوديـــان إن عقـــلا معـــاً مضـــايفـــان
ودونـه ضـــدان بـالحقيـق صـف مع غـاية البعـد ولا معهـا أضف

إلى آخر الأبيات.

د ـ تقابل العدم والملكة:

وهو عبارة عن تقابل الوصفين اللّـذين لا يوصف شيء بأحدهما ما لم يصح وصفـه بالآخـر مثل العمـى والبصر، إذ لا يوصـف بـالعمى من ليـس من شأنـه الإبصار.

وبعبارة أُخرى: العدم والملكة يطلق على أمـر وجودي (عارض لموضوع من شأنه أن يتصف به) وعدم ذلك الأمر الوجودي في ذلك الموضوع، كالبصر والعمى الذي هو فقد البصر من موضوع من شأنه أن يكون بصيراً.

وبذلك يظهر أنّ التضاد غير التنـاقض كما يظهر أنّهما غير التضايف، وغير تقابل العدم والملكة.

فالنقيضـان من قبيل الوجـود والعدم، والإيجاب والسلب، والوضـع والرفع بخلاف الضدين فانّهما من قبيل الأُمور الوجودية، وإن كان المتضادان لا يجتمعان في موضوع واحد.

وبذلك يعرف أنّ عطف التضاد على التناقض وتصويرهما شيئاً واحداً خطأ ناشئ عن عدم المعرفة بالأبحاث العقلية.

❋❋❋

٢ـ استحالة الجمع بين الضدّين والمتناقضين:

تصر الماركسية في نظريتها الديالكتيكية على إمكان اجتماع النقيضين، والضدّين وتنفي بإلحاح استحالة ذلك الاجتماع، بل وتصر على أنّ عالم الطبيعة يقوم على أساس التناقض والتضاد، فالحركة الموجودة في العالم نحو الكمال يحصل بسبب التصارع الموجود بين النقيضين والضدين في صميم جوهر الأشياء، وهي بذلك ترد على أهل المنطق، والفلسفة الإسلامية التي تقوم أُصولها وصرحها على استحالة اجتماع النقيضين والضدّين.

ولكشف النقاب عن وجه الحقيقة نأتي بالبحث التالي فنقول:

أمّا استحالة اجتماع النقيضين فمن أبده البديهيات إذ لا يمكن لعاقل أن يحكم بجواز الجمع بينهما، لأنّ التأكيد على فكرة، والاعتقاد الجازم بصحتها لا يتم إلاّ بعد التأكيد على بطلان نقيضها والاعتقاد الجازم ببطلانه، إذ لو صحت نفس الفكرة، وصح في جنبها نقيضها لامتنع التصديق بصحة تلك الفكرة فلو قلنا: الأربعة زوج، وصحّ مع ذلك انّها ليست بزوج ارتفع التصديق بزوجيتها ولو أنّه لم يصح فانّ هذا ليس إلاّ لأجل امتناع صدق المتناقضين.

ومثله ما إذا قلنا: العالم حادث، فانّه لا يصح مع صدق نقيضه (وهو العالم ليس بحادث) وإلا لما صح ولما أمكن التصديق بحدوث العالم.

وبالجملة، كلّما صدق نقيض امتنع صدق النقيض الآخر، ولذلك قال المنطقيون: إنّ النقيضين لا يصدقان معاً، ولا يكذبان معاً.

فزيد إمّا موجود في المكان والزمان المعينين، وإمّا هو غير موجود في ذينك المكان والزمان المعينين، ولا يصح ـ أبداً ـ أن يكون زيد موجوداً ولا موجوداً في ذينك الزمان والمكان المعينين، كما لا يصح أن يكون موجوداً ولا غير موجود

كذلك، وذلك لأنّ التناقض ـ كما عرفت ـ عبارة عن حديث اجتماع الوجود والعدم، والإيجاب والسلب، والنفي والإثبات المحال تحت شرائط خاصة [١].

وامتناع اجتماع النقيضين ـ هذا ـ هو أُم القضايا وأساسها، كيف لا والماركسيون الذين يدّعون وقوع الجمع بين النقيضين في كلماتهم، يحيلونه عملياً في فلسفتهم المادية الديالكتيكية.

فانّ الأُصول التي يعتقدون بها ويرون صحتها فهل تصح نقائضها أو لا؟

وعلى الأوّل يلزم تكذيب منهجهم وموقفهم تجاه مسألة التناقض، إذ لو صح قولهم: «إنّ المادة متحركة» وفي الوقت نفسه صحّ نقيضه وهو «المادة غير متحركة» يلزم تكذيب ذلك الأصل، والصيرورة إلى ضده.

وعلى الثاني (وهو عدم صحة نقائض أُصولهم) يلزم امتناع الجمع بين النقيضين وهو المطلوب.

---

١ ـ يشترط المنطقيون لاستحالة اجتماع النقيضين وحدات ثمانية هي:

١ ـ الوحدة في الموضوع فيستحيل اجتماع: وجود زيد وعدم وجود زيد.

٢ ـ الوحدة في المحمول فيستحيل اجتماع: العلم نافع والعلم ليس نافعاً.

٣ ـ الوحدة في الزمان فيستحيل اجتماع: الجو حار صيفاً والجو ليس بحار صيفاً.

٤ ـ الوحدة في المكان فيستحيل اجتماع: الجو بارد في القطب الشمالي والجو غير بارد في القطب الشمالي.

٥ ـ الوحدة في الشرط فيستحيل اجتماع: الماء يصبح حاراً إذا غلى والماء لا يصبح حاراً إذا غلى.

٦ ـ الوحدة في الإضافة فيستحيل اجتماع: الواحد نصف بالنسبة إلى الاثنين والواحد ليس نصفاً بالنسبة إلى الاثنين.

٧ ـ الوحدة في الكلية والجزئية فيستحيل اجتماع: البستان كلّه مثمر والبستان ليس كلّه مثمراً.

٨ ـ الوحدة في القوة والفعل فيستحيل اجتماع: الطفل عالم بالقوة والطفل ليس عالماً بالقوة.

وهناك وحدة تاسعة اعتبرها «صدر المتألهين الشيرازي» وهي وحدة الحمل يطلب تفصيلها في محلّه. والجدير بالذكر أنّ هذه الشروط المذكورة لاستحالة الاجتماع ليست شروطاً ارتجالية اعتباطية بل هي محققة للاجتماع ولولاها لما صدق الاجتماع.

وصفوة القول انّ كل من يـدّعي مطلباً أو يطرح فكرة جازمة، فـإنّ ما يذكره من القضيـة لا يتصف بـالجزم والقطعيـة إلاّ إذا ظهـر امتناع نقيضهـا، وإلاّ فلـو صحت الفكرة وصح ـ في الوقت ذاته ـ نقيضها لانقلب العلم إلى الشك، والجزم إلى التردد.

إنّ العلم بصـدق كل قضية مفـروضة على وجـه القطع، لا يتحقّق إلاّ بعـد العلم والقطع بكذب نقيضها، فلو أيقنّا بأنّ المادة حادثة فلابد أن نكون قد أذعنا في الوقـت نفسه بكـذب قدمهـا، كما لو أنّنـا إذا ادّعينا بأنّ «افـلاطون» هـو معلم «أرسطـو» لابـد أن نذعـن بكذب نقيـض ذلك وهـو أنّ «افـلاطـون» ليس معلماً لـ «أرسطو».

وفي هذا الصدد قال الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي»:

«وأحق الأقاويل مـا كان صدقه دائماً وأحـق من ذلك ما كان صـدقه أوّلياً، وأوّل الأقاويل الحقّة الأوّلية التي انكاره مبنى كل سفسطة هو القول بأنّه لا واسطة بين الإيجاب والسلب، فإنّه إليه ينتهي جميع الأقـوال عند التحليل، وإنكاره إنكار لجميع المقدمات والنتائج»[1].

فما تدّعيه الماركسية من إمكان اجتماع النقيضين وما يسوقه أصحابها لذلك من الأمثلة جميعها خارجة عن نطـاق المتناقضين اللّذين ثبتت استحالة اجتماعهما بـالشرائط المذكورة، وبـالتـالي فانّ ذلـك الزعـم الباطـل إمّا نـاشئ مـن كون مـا يستشهدون به من أمثلة من غير باب المتناقضين، وإمّا لأنّـهم لم يلاحظوا الشرائط المذكورة للاستحالة ولم يراعوها !!

وإليك بعض الأمثلة التي يقيمونها وحقيقة الحال فيها:

١ـ الأسفار: ١/ ٨٩ ـ ٩٠.

١ـ مثال اجتماع الهجوم والدفاع في الحرب الواحدة.

٢ـ مثال اجتماع التقدّم والتراجع في المعركة الواحدة.

٣ـ مثال اجتماع النصر والهزيمة كذلك.

٤ـ مثال اجتماع الموت والحياة في الجسم الإنساني.

٥ـ مثال البذرة والشجرة.

فانّه مع غـض النظر عمّا في هذه الأمثلة من الضعف وإنّ أكثـرها ليس من مقولة النقيضين، نقول: إنّ إمكان اجتماع النقيضين في هذه الموارد إنّما هو لفقدان أحد الشروط والوحدات الثمانية التي سبق أن أشرنا إليها.

ففي الهجوم والدفاع لا يتوفر شرط وحدة الزمان أو وحدة الموضوع فالهجوم وقع في وقت أو من فئـة، والدفاع وقع في وقت أو من فئـة أُخرى، وهكذا الحال في النصر والهزيمة، والتقدم والتراجع.

وأمّـا مثال الحيـاة والموت في الجسم الإنسـاني، فلا يتـوفـر فيه شرط وحـدة الموضوع تارة، إذ تموت خلية وتـولد خلية أُخرى، وشرط وحدة الزمـان تارة أُخرى، إذ الخلية التي ولدت الآن تموت في وقت آخر، فلا تجتمع الحياة والموت في وقت أو موضوع واحد.

وأمّا مثال البذرة والشجرة فلا يتـوفر فيه شرط وحدة القوة والفعل حيث إنّ أحدهما مـوجود وهـو البذرة بالفعـل، والآخر وهـو الشجرة موجـود بالقـوة فأين اجتماع النقيضين الذي يدّعيه الماركسيون ؟!

إنّ هذه الأمثلـة تشبه قولنـا: إنّ السماء تمطر الآن في هذا البلـد، ولا تمطر في ذلك البلد، أو أنّ السماء تمطر الآن ولا تمطر غداً.

فـانّ القضيتين في كـل من المثـالين صـادقتـــان لعـدم تـوفـر أحـد شرائط الاستحالة في المقام وهو الاتحاد في الزمان.

وبالجملة، انّ من يدّعي استحالة اجتماع النقيضين لا يدّعيه على وجه الإطلاق، بل يدّعيه في نطاق خاص وتحت شرائط معينة بحيث لو انتفى أي واحد من تلك الشرائط لأمكن اجتماع النقيضين، ولكنّه في الحقيقة ليس باجتماع، ولايعد هذا نقضاً لذلك القانون العام، أعني: قانون «استحالة اجتماع النقيضين».

هذا ونؤكد مرة أُخرى انّ هذه القضية: «وهي استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين» من أوضح القضايا وأصدقها ولا يشك في هذه الاستحالة إلاّ الشكّاك، أو المنكرون لكل واقعية خارجية.

كما نضيف أنّ صدق كل قضية والإذعان بها لا يتحقّق إلاّ بعد التسليم بتلك الاستحالة، فما لم يسلم باستحالة ذاك الجمع وذاك الرفع، لا يمكن الإذعان بقضية من القضايا العلمية، والفلسفية، ولأجل ذلك سمّيت بأوّل القضايا وأبده البديهيات، وأوّل العلوم، وأساسها.

فكل عالم باحث في ظواهر الطبيعة، وحقائقها، لا يمكنه أن يذعن لأيّة قضية في العلوم مثل الفيزياء، والكيمياء، ما لم يتسلّح بهذا القانون العام ولو خلع نفسه عن هذا السلاح، ونظر إلى العلوم مع التشكك في تلك القضية لما أمكنه إثبات شيء في العلوم والفلسفة، هذا كلّه حول استحالة الجمع بين النقيضين، وإليك البحث حول استحالة اجتماع الضدين.

استحالة اجتماع الضدّين:

لقد عرفت أنّ المتضادّين عبارة عن وصفين [1] متزاحمين وجوديين لا يجتمعان في موضوع واحد ووقت واحد، لما بينهما من غاية الاختلاف.

١ـ هذا على القول باختصاص التضاد بالأعراض، وأمّا على القول بشمول التضاد للصور الجوهرية فيجب التعريف بنحو آخر حتى يعم الصور الجوهرية المتضادة أيضاً، والتفصيل يطلب من موضعه.

وبعبارة أُخرى: هما كيفيّتان متزاحمتان للجسم لا يجتمعان معاً في ذلك الجسم، فلا يعقل اجتماع البخل والسماحة والجبن والشجاعة في شخص واحد، وظرف واحد، أي لا يعقل أن يكون الإنسان جباناً وشجاعاً، وبخيلاً وسمحاً في آن واحد.

كما لا يمكن أن يكون الجسم أبيضاً وأسوداً والبيت مظلماً ومضاءً في زمن واحد.

غير أنّه يجب علينا أن نعرف أنّ التضاد المصطلح عليه في المنطق غير التضاد المصطلح عليه في الفلسفة، وانّ الخلط بين الأمرين هو الذي سبب في أنّ تتوهّم الماركسية إمكان الجمع بين الضدّين، فما يدّعونه من الضدين المجتمعين إنّما هو من قبيل التضاد الفلسفي الذي لم يقل أحد بامتناعه، وإليك بيان ذلك في البحث التالي:

❋ ❋ ❋

٣ـ التضاد الفلسفي غير التضاد المنطقي:

إذا عرفت حقيقة التضاد المنطقي يلزم أن تقف أيضاً على التضاد الفلسفي حتى يتبيّن ما ذكرناه عن الماركسية من توهم التضاد المنطقي مكان التضاد الفلسفي فنقول:

إنّ التضاد الفلسفي عبارة عن: الطاقات المختلفة المتنوّعة الموجودة في الجسم، والتي يؤثر بعضها في البعض الآخر، ويحصل من التفاعل والتمازج بينهما شيء ثالث.

أو بعبارة أُخرى: أنّ المتضادّات الفلسفية عبارة عن العناصر المختلفة

الموجودة في الشيء والذي يحصل من التفاعل بينها مزاج ثالث، وعنصر جديد.

ووجود مثل هـذا التضاد والمتضادات في عالم الطبيعة مـن أوضح الأُمور بل قوام الطبيعة لا يحصل إلاّ بتفـاعل تلك المتضادّات فانّ العالم مـركب من عناصر مختلفة متضادّة (وهي إمّا أربعة كما عليه بعض علماء الطبيعة القدامى أو ١٠٥ كما عليه علماء الطبيعة الجدد) متفاعلة فيما بينها تفاعلاً ينتج نوعاً جديداً من الطبيعة، أو متمازجـة أو مؤثـرة بعضها في بعـض بحيث يتولـد مـزاج آخر، وهكـذا تحصل التنـوعـات المختلفـة في الطبيعـة، فـالماء يتركـب مـن عنصري الاوكسجين والهيدروجين، والملح يتألف من تركب الصوديوم والكلور.

وهذا أمـر قد سبقت «الفلسفـة الإسلامية» إلى التصريـح به، قبل أن يـولد ماركـس، وقبل أن تولـد الماركسية التي تـدّعي أنّها الكاشفـة لنامـوس التضاد في الكون والطبيعة.

فهـذا هـو الفيلسـوف الإسلامـي الكبير «صـدر الـدين الشيرازي» يصرّح بوجـود هذا التضـاد في الكون، وبـأنّ هذا التضـاد هو السبب لظهـور التنوعـات الماديـة المختلفة في الطبيعـة، إذ يقـول عنـد البحث عن وقـوع الشرور في جـانب الخيرات:

«ومنشأ ذلك الـوقوع هو قبولها للتضـاد الموجب للكون والفساد، فانّـه لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات، والنفوس الإنسانيـة لا تحصل إلاّ عند حصول الأبدان واستعـدادات مادتها لتعلّق النفس بها، وذلك لا يحصل إلاّ بتفاعل الكيفيـات المتضادة، فالتضاد الحاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض»[1].

١ـ الأسفار: ٧/ ٧١.

وقال في موضع آخر:

«اقتضت العناية الأزلية وقوع الاستحالة (أي تأثير العناصر في بعض) والتضاد في عالم الكون والفساد، ولولا التضاد لما صحّ الكون والفساد، وكون الصور والكيفيات مضاداً بعضها لبعض قد علمت أنّها من لوازم وجودها المادي، ومن ضرورة التفاعل بينهاحتى يقع الاعتدال ويحصل به كمال تضادّها، فصحّ انّه لولا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدأ الجواد، ولوقف الوجود ولتعطل العالم العنصري عن قبول الحياة التي بها يحصل نيل المقصود»[1].

ثمّ إنّ لصدر المتألّهين بياناً مفصلاً حول تأثير المتضادّين بعضها في بعض وبالتالي حصول الكائنات بأنواعها، فمن أراد أن يقف عليه فلينظر إلى محله[2].

فما تدّعيه الماركسية من مسألة التضاد، وأنّ كل شيء يحتوي على ضدّه الذي ينبع من صميم جوهره ويصارعه ويناضله حتى ينفي وجوده، ويحصل من هذا الصراع والنضال شيء ثالث، يرجع ـ في الحقيقة ـ إلى «التضاد الفلسفي» الذي لا ريب في وقوعه في الكون وعالم الطبيعة كما عرفت من كلمات الفلاسفة، دون التضاد المنطقي.

بل النصوص الدينية من الكتاب العزيز والسنّة الشريفة مصرّحة بوجود مثل هذا التضاد في عالم الطبيعة.

فالروح الإنسانية تتألف من طاقات مختلفة كما هو الحال في الجسم الإنساني.

١ـ الأسفار: ٧/ ٧٧.

٢ـ المصدر نفسه: ٥/ ١٩٢ـ ١٩٣ الفن الرابع الفصل ١١.

فقد صرّح الفلاسفة أنّ الجوهرة الإنسانية تتألف من غرائز متنوعة، والكائن الإنساني مسرح لمختلف الضغوط والمطاليب، ومركز لتجمع مختلف القوى العقلانية والنفسانية، ولا تتجلّى عظمة الإنسان إلاّ في كونه حاوياً لمثل هذه القوى المتضادة، فلو انحصرت القوى المزروعة في كيان الإنسان في القوى العقلانية، أو النفسانية خاصة لم يتمتع بما له من المكانة والأهمية التي يمتاز بها على سائر الكائنات الأُخرى.

إنّ أهمية الإنسان تكمن في كونه واقعاً في هذا المعترك من القوى المتضادة المتصارعة في ذاته، وفي تغليبه للقوى الخيّرة على القوى الشريرة.

وقد أشار القرآن الكريم إلى اجتماع هذه القوى في الكيان البشري إذ قال تعالى:

﴿إنّا خَلَقْنا الإنسانَ مِن نُطْفَةٍ أمْشاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْناهُ سَمِيعاً بَصِيرا﴾ (الإنسان ـ ٢).

وقال تعالى:

﴿ونَفْسٍ وما سَوّاها * فَأَلْهَمَها فُجُورَها وتَقْواها﴾ (الشمس: ٧ ـ ٨).

وقال سبحانه: ﴿وهَدَيْناهُ النَّجْدَين﴾ (البلد ـ ١٠).

فهذه الآيات تصرّح أو تفيد بأنّ الفطرة الإنسانية مركبة من القوى الداعية إلى الفجور والتقوى، وانّ الانسان يعيش دائماً معركة حامية بين هذه القوى.

كما وأنّا نجد التصريح بوجود القوى المتضادّة في كيان البشر في وجود الإنسان في الحديث، ومن ذلك ما قاله أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ في هذا المجال:

«معجوناً بطينة الألوان المختلفة والأشياء المؤتلفة والأضداد المتعادية

والأخلاط المتباينة من الحر والبرد والبلة والجمود»[١].

وقال ـ عليه السلام ـ أيضاً:

«مؤلف بين متعادياتها ومقارن بين متبايناتها، ومقرّب بين متباعداتها، مفرّق بين متدانياتها»[٢].

❋❋❋

٤ـ «تز» و «انتي تز» مكان القوة والفعل:

إنّ المتتبع للفلسفة الإسلامية يجد بوضوح كيف تتمتع هذه الفلسفة بالنضج في التعبير والدقة في الاصطلاح، وبالعمق في المطالب والتحقيق في التعاريف، فالفلاسفة الإسلاميون يطرحون مسألة «القوة» و «الفعل» ويبحثون فيهما على وجه التفصيل معتقدين بأنّ الحركة تتم على أساس القوة والفعل.

فالبيضة التي طالما يتمثل بها الماركسيون تتمتع بفعلية خاصة حيث إنّ لها صورة جوهرية محسوسة وملموسة لكل أحد، فانّ لها قشراً سميكاً في الخارج وجلدة رقيقة في الداخل، ومائعين أبيض وأصفر في بطنها، فهي إذن تتمتع بفعلية، بيد أنّ فيها ـ مع ذلك ـ قوة (أو قابلية) أن تتبدل إلى فعلية أُخرى وتقع في طريق التكامل، لكن لا مطلقاً، بل في إطار شرائط خاصة، فإذا حصلت تلكم الشرائط وتوفرت تلكم الظروف تبدلت تلك القوة (أي قوة أن تكون فرخاً) إلى فعلية أُخرى، بأن تصير البيضة فرخاً بالفعل فالمادة بما أنّها حاملة لقوة فعلية أُخرى إذا تحركت نحو الفعلية واتجهت القوى والاستعدادات فيها نحو القابليات يتحقّق التكامل.

١ـ نهج البلاغة، الخطبة ١.

٢ـ نهج البلاغة، الخطبة ١٨٤.

فما يسمّيه «هيجل» بـ «تز» يعادل الفعلية الأُولى وما يسمّيه بـ «انتي تز» هو القوة والقابلية الموجودة في المادة، فإذا أخذت القوة بالتبدّل إلى الفعلية سمّي ذلك «صراعاً» ونضالاً بين تـز وانتي تز، وإذا حصلت وتحقّقت الفعليـة الجديدة سمّي ذلك «سنتز».

فلم يأت «هيجـل» وماركس وأشيـاعهما بأمـر جديـد إلاّ تغيير الاصطلاح الدارج في الفلسفة إلى اصطلاح آخر بعيد عن الأذهان، غريب عن الأفهام.

والحاصل أنّ مـا تسمّيـه الماركسية بـــ «تـز وانتي تـز» وتـوهم الصراع بينهما و «سنتـز» تنطبق على الفعلية والقـوة، وأخـذ القوة بـالاتجاه نحو الكمال والفعليـة الجديدة ليس إلاّ.

فليس التكامل مبنياً على الصراع والتضاد كما صوّره هيجل، وخَلَفُه ماركس وأنصـارهما، بل هـو مبني على أنّ في كل نـوع من الأنـواع الماديـة قوة كمال آخـر، وإمكان التبدّل إلى نوع آخر وما ربط هذا بالتناقض والتضاد؟!

نعم إنّ القـوة لا تتبدّل إلى الفعلية في كـل الشرائط والظروف، بل لابـد من توفّر شرائط خـاصة حتى تثبت تلك القوة وتتبدل إلى الفعلية الجديـدة، وهذا أمر صرّحت به الفلسفة الإسلامية بوضوح.

❋❋❋

٥ـ انتحار الماركسية بيدها:

إنّ الأصل الذي اعتمده «هيجـل» في تفسير الظاهرة الكونية وجعله قـانوناً عامـاً لتفسير الكون لا يختص ـ حسب تصريحهـم ـ بمورد دون آخر، ولا بمـوضوع دون موضوع، بل يعم جميع الأُمور الطبيعية والذهنية.

فهو يعتقد بأنّه يبعث من داخل كل واحد من هذه الأُمور ومن صميم ذاته «ضد» يعارضه ويناضله، ويقع الصراع العنيف بين ذينيك الضدّين إلى أن يغلب «الضد» على الأوّل ويتبدّل إلى شيء آخر، وموضوع جديد.

ولما كان هذا القانون يشمل في نظر «هيجل» وأتباعه كل شيء حتى الأفكار الكلية، والمناهج الفلسفية فانّ لنا أن نسأل الماركسية حينئذ:

هل يشمل هذا القانون «الفكر الماركسي» نفسه والأُصول الديالكتيكية نفسها أو لا؟

فإن أجاب بالإثبات، واعترف بأنّه توجد في بطن الفكر الماركسي، والأُصول الديالكتيكية فكرة أُخرى يناقضها ويصارعها من داخلها ومن ثم يقع الصراع بينه وبين هذه الأُصول حتى يغلبها، ويقضي عليها، ويثبت خلافها أو أكمل منها، فانّ ذلك ينجر إلى انتحار الماركسية بيديها إذ عندئذ تتحول الأُصول التي تعتمد عليها النظرية الماركسية في تفسير العالم إلى أضدادها وهذا يعني بطلان هذه النظرية، وانهدام ما قامت عليه من القوانين والأُسس، فانّه إذا تحولت الأُصول الديالكتيكية إلى أضدادها تصير النتيجة تبدل المادية إلى الميتافيزيقية، والحركة إلى الجمود، والصراع إلى التوافق، إلى غير ذلك.

وإن أجاب بالنفي، وعدم شمول قانون صراع المتناقضات وتبدل الشيء إلى ضده للأُصول الديالكتيكية كان ذلك نقضاً للقانون الذي طلع به الماركسيون وخرقاً لقواعدهم التي يجب أن تعم ولا تتخصص أو تتوقف في نقطة.

وبعبارة أُخرى: إن صدق على «الفكر الماركسي» أنّه «تز» وصدق على ما يبعث من داخله ويصارعه في صميم ذاته أنّه «انتى تز» فما هو «سنتز» الذي سيؤول إليه هذا الصراع، وينتهي إليه هذا النضال؟

فان حاولوا استثناء «الفكر الماركسي» عن القانون لزم من ذلك نقض

الأُصول الديالكتيكية وعدم شموليتها.

إنّ الماركسية ترى أنّ النظام الاشتراكي هو النظام الأفضل الذي ستتحول إليه جميع المجتمعات البشرية بعدما يقع في داخلها من الصراع والنضال بين البرجوازية ونقيضها، ولنفترض أنّ المجتمعات البشرية انتهت إلى مثل هذا النظام، ولكنّنا نتساءل: انّ الاشتراكية ستكون حينئذ بمثابة «تز» فما هو «انتي تز» الذي ستفرزها الاشتراكية من داخلها، وما هو «سنتز» الذي يجب أن تتبدل إليه بعد الصراع؟ هل ستتوقف الحركة هنا وتنتهي مقولة «تز» و «انتي تز» و «سنتز» في هذه النقطة أم تستمر؟

فإن توقّفت ـ هنا ـ كان نقضاً للقاعدة التي ادّعى الماركسيون شموليّتها وعموميّتها لكل شيء ولكل فكر، وإن استمرت فما هو سنتز بعد الاشتراكية؟

لقد كان على أتباع ماركس وأنصار مذهبه أن يجيبوا على جميع هذه التساؤلات المحرجة، ولكنّهم يمرّون عليها كأن لم يسمعوا بها، فراراً من نتائجها السلبية على نظريتهم.

❋ ❋ ❋

٦ـ التلاقي، التركيب، الانتاج:

إنّ الماركسية تتصوّر انّ رحى التكامل وتولّد الأنواع الجديدة في عالم الطبيعة يدور حول الأُمور التالية:

١ـ وجود الشيء نفسه وتحقّقه بالذات.

٢ـ الصراع المنبعث من داخله.

٣ـ انتاج نوع جديد في ظل الصراع المذكور.

فعلى ذلك ـ هناك ـ أُمور ثلاثة يقوم التكامل على أساسها هي: وضع الشيء والصراع الداخلي، ثم تولد نوع جديد.

وهذه الاطروحة لو صحّت في بعض الأمثلة والموارد التي يذكرها الماركسيون في مؤلفاتهم مثل قصة البيضة والنـواة، فانهّا لا تصح في كثير من الموارد التي يقوم التكامل فيها على أساس أُمور أُخرى.

فانّ أساس حصول الكيفيـات الجديدة في كثير من الموارد مبنية على الأُمور التالية:

١ـ تلاقي الشيئين أو الأشياء.

٢ـ حصول التركيب بعد التلاقي.

٣ـ تولد نوع جديد من هذا التلاقي.

ويمكن أن تلمس هذه الحقيقة في الأمثلة التـالية التي امتلأت بها وبأمثالها كتب الكيمياويين والاجتماعيين:

١ـ الماء مثـلاً يحصـل من تلاقي عنصـري الأُوكسجين والهيدروجين تحت شرائط خـاصة مـن الحرارة والضغط ثم التركيب والتمازج بينهما وثـم يتولـد شيء جديد هو الماء.

وكذا الملـح فانّه يتحقّـق بتلاقي عنصري الصـوديوم والكلـور، ثم التركيب بينهما تحت شرائط خاصة، ثم يتولد ما يسمّى بالملح.

وهكذا كل المركبات الكيميـاوية فانّها تتألف من تـلاقي عنصرين أو أكثر ثم التركيب والتمازج بينها، ثم يتولد شيء جديد.

فليس ها هنا أثر من «تز» و «انتي تـز» والعبور من قناة الصراع للوصول إلى محطة «سنتز».

٢ـ إنّ الخلية البشرية الأُولى لا يتحقّق تواجدها وتكاملها على الأساس الذي يصور الماركسيون بل تنشأ هذه الخلية من تلاقي حيمن الرجل مع بويضة الأُنثى ثم بعد التركيب والتمازج تتولد الخلية البشرية الحية.

وعلى هذا الأساس فانّ الأشياء في عالم المركبات الكيمياوية وفي مجال الخلية البشرية تتولد على أساس تلاقي العناصر المتنوعة والتركيب بينها، ثم حصول كيفية جديدة لا «الوضع» ثم «التصارع الداخلي» ثم «الانتاج» أي «تز» و «انتي تز» و «سنتز» أو الإثبات ثم النفي ثم نفي النفي.

٣ـ إنّ الذرة ـ كما يوضح لنا علم الذرة ـ لا تقصر عن ما ذكرناه في المركبات الكيمياوية، فلا نجد للمراحل الثلاث التي تدّعيها الماركسية أي أثر فيها، بل هناك ذرات تتوالف، وتدور حول محور واحد إلى أن تنفصل عن محورها، وتتركب مع الذرات الأُخرى، وينشأ نوع جديد.

فالتكامل والتوالد في العالم بني على أساس التآلف والوئام والتمازج والتعاشق لا على أساس التنازع والنضال والتصارع وكأنّ الفكرة الاجتماعية التي كانت تعتنقها الماركسية هي التي دفعتها إلى اختلاق مثل هذا التفسير في عالم الطبيعة والمادة مع أنّ كل من له إلمام بالعلوم الكيمياوية وعلم الأحياء يجد أنّ أساس التكامل وتولد الأنواع والكيفيات الجديدة يقوم على أساس التجاذب لا على التخالف، على أساس الوفاق لا على أساس الصراع.

وما ذكرناه من الأمثلة ليس سوى نماذج واضحة في هذا المجال، ويمكن الوقوف على أمثلة ونماذج أكثر بالخوض في العلوم الطبيعية.

❋ ❋ ❋

٧ـ الحركة في ظل عامل خارجي:

تصر الماركسية على الزعم بأنّ التكامل يقوم على نهج خاص وذلك هو انّ التكامل نتيجة عامل داخلي وهو «الصراع الداخلي» بين الشيء ونقيضه الذي ينجر إلى انقلابه إلى شيء آخر من دون تأثير أي عامل خارجي وتدخله وتأثيره وإذا رأى تدخل عامل خارجي في تحقّق التكامل سمّي ذلك بالشروط المساعدة لا العوامل المؤثرة، وبذلك يحاول الفرار من النقوض التي ترد عليه في هذا المجال.

غير انّ هذا النوع من التحليل يشبه رأي وتحليل من أغمض عينيه وتجاهل كيفية تحقّق التكامل في الموجودات الحية، وفي المجتمعات البشرية، فانّ الرشد والتكامل في هذه المجالات يتم دائماً في ظل عامل خارجي.

إنّ المعلومات الحديثة المتوفرة عن كيفية التحولات الحاصلة في عالم الكيمياء قد قضت على زعم الماركسية هذا، فانّها قد أثبتت انّ النظام المفتوح [1] لا يتكامل ولا يتحرك إلاّ بتأثير عوامل خارجية.

فالنبات والحيوان والانسان التي هي من قبيل الأنظمة المفتوحة لا تتكامل إلاّ عن طريق الاستعانة بالعوامل والمؤثرات الخارجية كالشمس والقمر، والهواء وغيرها.

والأنظمة المفتوحة عبارة عن تلك الموجودات التي لها علاقات وروابط مع ما يقع خارج ذواتها، فهي تأخذ ما تحتاج إليه من الطاقات اللازمة، والمواد

١ـ هناك نظامان في الأشياء المادية الطبيعية على غرار ما في الأدوات الصناعية: نظام مفتوح ونظام مغلق، فالنظام المغلق مثل اسطوانة الغاز حيث لا منفذ فيه، والنظام المفتوح مثل سخانة الماء في الحمام الذي له منفذ لخروج الماء كما له مدخل لدخول الماء فيه ففي النظام المفتوح يستعيد الشيء ما فقده باستمرار بخلاف النظام المغلق.

الغذائية من الخارج، ثم تمسك ما ينفعها، وتدفع الفاضل، والزائد.

فالخلية النباتية ــ مثلاً ـ غير مستغنية عن الخارج لتحقّق نموها ورشدها وتكاملها وانشطارها وهكذا غيرها.

وعلى هذا الأساس فانّ الفعاليات الحيوية رهن بتأثير وتدخل العوامل الخارجية، ولذلك نجد الأنظمة المغلقة المنطوية على نفسها كالبيضة ــ مثلاً ـ لا تتكامل ولا تتمتع بأية فعالية ما دامت منغلقة على ذاتها، غير متصلة بالعوامل والمؤثرات الخارجية.

فالشمس لكونها تتمتع بنظام مقفل منغلق لا تستعين بغيرها، ولا تستمد منه ما يجعلها في مسير التكامل، لا نرى فيها أي أثر للتكامل، بل هي سائرة نحو الشيخوخة والاهتراء ــ كما ثبت في القانون الثاني للديناميكا الحرارية لأنّها تحتوي على طاقات محدودة تنفذ شيئاً فشيئاً من دون أن تقدر على أن تعوض ما يزول بعوامل خارجية.

وبهذا تبيّن أنّ التكامل ليس لأجل الصراع والنضال الداخلي من دون تأثير ودخالة عامل خارجي بل هو لدخالة عامل خارجي.

نعم وجود «القابلية للتغيّر» في ذات الشيء كالحبة ـ مثلاً ـ شرط أساسي لتحقّق التكامل، إلاّ أنّ العامل المؤثر ليس هو القوة، والقابلية، بل هناك عوامل خارجية كالشمس، فللشمس والمواد السكرية أثر خاص في تكامل الحبة إلى الثمرة.

وعلى ذلك فما ادّعته الماركسية من أنّ التكامل انّما هو نتيجة الصراع في جوهر الشيء وذاته تجاهل للعلّة الواقعية، وتنكّر لتأثيرها، واسناد للأمر إلى ماله دخالة ضعيفة لا دخالة أساسية.

وعندما تطرح هذه الأسئلة على الماركسيين يجيبون بأنّ تأثير الشمس وغيرها

من العـوامل الخارجية مثل تـأثير حرارة بدن الطير في تبـدّل البيضة وتكـاملها إلى فرخ، أي انّه شرط معد للتكامل وليس عاملاً مؤثراً.

وأنت خبير بأنّ القيـاس هنا، قيـاس مع الفارق فهـل يمكن أن نعتبر تأثير التربـة بما فيها مـن المواد الأوّلية والشمس والهواء والغـازات الجويـة في نمو الحبـة وتكاملها إلى شجرة وثمرة من قبيل تأثير الطير الأُم في تفريخ البيضة. فانّ العوامل المذكورة هـي المكونة لـلأنواع بحيث تـرجع الثمرة ــ في الحقيقة ــ إلى نفس تلك المواد.

❋❋❋

٨ ـ تكامل المجتمعات البشرية في ظل العامل الخارجي:

إنّ المتتبع لأحوال المجتمعات البشرية وتاريخها يرى أنّ تبدل نظام اجتماعي فيها إلى نظام اجتماعي آخـر كان ولم يزل بتأثير وفعل عوامل خارجيـة، فانّ سقوط النظام الكسروي والقيصري في إيران والروم لم يكن إلاّ بتـأثير العامل الإسلامي لا بتأثير الصراعات الداخلية كما أنّ سقوط الفـراعنة وغيرها من النظم كان لأسباب خارجية مماثلة.

هـذا في قديم الـزمان، وأمّـا في العصر الحاضر فإنّ مـا جرى ووقع في بـلاد المنظـومـة الاشتراكية والشيـوعيـة خير دليل على تـأثير العامـل الخارجي في قيـام الأنظمة الاشتراكية والشيوعية فيها.

فـانّ هذه الأنظمـة قـامت في هذه البـلاد وانضمت هـذه البـلاد إلى قطب الاتحاد السوفيتي بسبب تدخل الاتحاد السوفيتي عسكرياً فيها بدليل انّها كانت لا تـزال في دور الطفولـة من حيـث النظـام الرأسمالي ولم يحن بعـد وقت الانقـلاب الشيوعي فيها.

إنّ النظام الشيوعي لم يقم في هذه البلاد بسبب التناقضات الداخلية بل بسبب التدخل العسكري السوفياتي فيها صريحاً وفي وضح النهار وهي حقيقة لا يشك فيها من وقف على مجريات الأحداث في الساحة العالمية وما وقع في الحرب العالمية الأُولى والثانية.

وأفغانستان الجريحة والمحتلة من قبل القوات الروسية الغازية أحدث شاهد وأقوى برهان على مثل هذا الأمر.

❋❋❋

٩ـ القوى المتنوعة تكمّل بعضها بعضاً:

إنّ الأصل الماركسي في التناقض يقوم على أساس (أو بالأحرى على تصوّر) انّ القوى المختلفة المتنوعة ينفي بعضها بعضاً، فيتبدّل الشيء عبر هذا التخاصم إلى نوع جديد، مع أنّ الواقع في عالم الخارج يكشف لنا عن أنّ القوى المتضادة تكمل بعضها بعضاً، وتعدل بعضها الآخر، لا أنّ البعض يفني الآخر ويقضي عليه بالمرة، ويحل محلّه كاملاً.

ونمثل لهذه الحقيقة بالإنسان الذي نعرفه أكثر من غيره من الكائنات.

فالإنسان ينطوي ـ كما نعرف ـ على سلسلة من الغرائز السفلى، وسلسلة أُخرى من الغرائز العليا.

والغرائز السفلى كالشهوة، وحب الذات، وحب المال، والغضب، وما شاكل ذلك تجرّه إلى الانسياق نحو الميول الجنسية، وتحصيل الجاه والمقام من أي طريق اتفق.

وهذا النوع من الغرائز يشكل قسماً من جانبه الروحي، ولا شك في أنّها

مفيدة بل وضرورية لحياته وبقائه، إذ لولاها لانقرض النوع الإنساني، واستحال استمرار الحياة البشرية.

غير انّ الكيان البشري ينطوي كما قلنا على غرائز عالية في قبال تلك الغرائز، كالميل إلى الحق والرغبة في العدل، وحب الآخرين، وتعشق الكمال والجمال وغير ذلك وهي غرائز عجنت بحقيقة الإنسان وطبيعته وجوهره عجناً لا ينفك عنه.

فلكل هذه الغرائز دخالة كاملة في تكوين شخصية الانسان الكاملة بحيث لو فقد واحدة منها لأصبح إنساناً ناقصاً.

غير انّ هذه الغرائز لا تفني شيئاً من الغرائز الأُخرى بل تعدلها، وتجعلها في حجمها المناسب ومسارها الصحيح، وبالتالي ينشأ من تلاقي هذه الغرائز السافلة وتلك الغرائز العالية وتركيبها الإنسان الكامل المعتدل في خلقه ومواقفه، السوي في عقله وشخصيته.

وعلى ذلك لا يصح ما يقوله الماركسيّون من أنّ تكامل الشيء ناشىء من الصراع الداخلي في جوهر الأشياء عامة ومن نفي الثاني للأوّل بل الحقيقة الساطعة هي انّ القوى المختلفة المتنوعة يكمل بعضها بعضاً، ويعدل بعضها الآخر.

❋❋❋

١٠ـ دور الغرائز في بناء وتكامل الحضارة:

تعتمد الماركسية في تفسيرها للكون، ولما يقع في المجتمعات البشرية من تحوّلات، على مبدأ «الصراع الطبقي الداخلي» فتزعم انّ ذلك الصراع هو العامل الوحيد في بناء المجتمع البشري وحضارته العلمية والأخلاقية والفنية، ولكنّها

غفلت عن أنّ الصراع الطبقي ــ على فرض تأثيره ـ ليس إلاّ أحد العوامل في هذا المجال، فثمة عوامل أُخرى لا يقصر تأثيرها عن تأثير عامل الصراع الطبقي الداخلي ان لم تكن أقوى منه، وهي عوامل روحية موجودة في النفوس الإنسانية قاطبة، وقد كشف عنها علماء النفس في بحوثهم ودراساتهم عن الشخصية الإنسانية وهي عبارة عن:

١ـ غريزة حب الاستطلاع.

٢ـ غريزة حب الخير.

٣ـ غريزة حب الجمال.

٤ـ غريزة التديّن.

ولقد كان لكل واحد من هذه الغرائز أثره البالغ في انتعاش الحضارة الإنسانية، وتقدّمها، ونموها في مختلف الأبعاد.

فقد تجلّى «حب الاستطلاع» الذي يتمتع به كل إنسان في الأبحاث والدراسات وتأليف الكتب والتحقيقات العلمية، وتحت تأثير هذه الغريزة ظهرت العلوم، وانطلق المكتشفون والمخترعون يدرسون، ويبحثون، ويتعمقّون في الظواهر الطبيعية، ولا يحدوهم ـ في ذلك ـ إلاّ حب الاستطلاع والاطّلاع على الحقائق، والوقوف على الأسرار، متحمّلين في هذا السبيل كل عناء، وتعب.

وقد تجلّت غريزة «حب الخير» في الأعمال الخيرية مثل تأسيس الجمعيات الخيرية، وتشييد المؤسسات الإنسانية، وتقديم الخدمات والمساعدات المجانية للمحتاجين وغير ذلك. كما انّ على أثر هذه الغريزة مال الإنسان إلى كل نبيلة، وكره كل رذيلة، وأحب كل إنسان طيب، وكره كل إنسان شرير، بل وظهرت القيم الأخلاقية التي لها آثار كبيرة وعظيمة في بناء المجتمع الإنساني السليم.

وتجلّت غريزة «حب الجمال» في الأعمال الفنية الرائعة، وعلى أثر هذه الغريزة ظهرت المعماريات الأنيقة، وأنواع الفنون الجميلة، والابداعية.

وتجلّت غريزة «التديّن» في ظهور كل مظاهر التعبّد والخشوع لله، وأُقيمت ـ على أثر هذه الغريزة ـ المعابد وشيدت الهياكل، وأُنشدت القصائد الدينية، بل وكان لهذه الغريزة تأثير كبير في وقوع الانتفاضات الشعبية العظيمة.

ولم ينحصر ظهور كل هذه التجليات المتنوعة لتلك الغرائز بمنطقة دون أُخرى، أو جماعة بشرية دون جماعة بشرية ثانية، بل نجدها في كل دورة من أدوار التاريخ البشري، وكل نقطة من نقاط الأرض حطت للإنسان فيها قدم، وليس ذلك إلاّ لملازمة مبادئها (وهي تلك الغرائز الأصيلة الأربع) للإنسان دائماً وأبداً.

إنّ لكل واحدة من هذه الغرائز أثراً بالغاً في بناء جانب من جوانب الحضارة الإنسانية، وتحقّق تطور عظيم وعميق في ناحية من نواحي الحياة البشرية. وهي بالتالي متعاونة فيما بينها لبناء الحضارة الإنسانية، فهي أشبه بفنيّين من ذوي الاختصاصات المختلفة الذين يتعاونون لبناء قصر جميل المنظر، منسق الأركان.

فما أتفه قول ماركس بأنّ «الصراع الطبقي» هو العامل الوحيد والأساسي لجميع التطورات والتحولات الاجتماعية والفلسفية والفنية والعلمية وغيرها، فهذا الكلام أشبه بمن يريد تفسير زلزال عظيم بهبوط صخرة من قمة جبل.

❋❋❋

١١ـ الأسباب المتنوعة للتحولات الاجتماعية:

تصر الماركسية على أن تفسّر جميع التحولات الاجتماعية في الحياة الإنسانية وكل تغيير لنظام اجتماعي إلى نظام اجتماعي آخر بالأصل الديالكتيكي المزعوم وهو: «الصراع الطبقي» في حين أنّ ما وقع، أو يقع، في حياة البشر من تحولات

وتطورات لها مناشىء وعوامل أُخرى غير ما ذكروه، وتوضيح ذلك انّ التحولات المؤدية ـ في الأغلب ـ إلى تأسيس الأنظمة السياسية أو تغيرها تتنوع إلى ثلاثة أنواع:

النوع الأوّل: ما يقع بواسطة بعض الطغاة الذين يعمدون إلى التوسّل بكل وسيلة وحيلة للحصول على السلطة على الناس بحجّة انّهم أولى من غيرهم بالحكم والسلطان، لما يتمتعون به من قوة ومال وعشيرة، فلا يدفعهم إلى إيجاد مثل هذه الأوضاع إلاّ دافع حب الجاه والمنصب، وحب الذات، والشهوة وهم بالوصول إلى مآربهم ومطامعهم في الحكم والسلطان يرضون رغبتهم، ويشبعون جوعهم إلى السلطة، ويروون عطشهم إلى الشهوة والشهرة.

ويوجد في مقابل هذا الفريق فريقان آخران:

الفريق الأوّل: المحرومون المسلوبو الحقوق الذين ينهضون في وجه الحكام، ويثورون على أنظمتهم السائدة لإنقاذ حقوقهم، ودفع الحرمان عن أنفسهم، ويقع التصارع والتنازع بينهم وبين تلك الأجهزة الحاكمة، وينتهي أحياناً بانتصار المحرومين، وأحياناً بهزيمتهم، لقوة الحكام وضعف وسائل المحرومين، وهذا هو النوع الثاني من التحولات الاجتماعية التي لها عامل آخر يختلف عن النوع الأوّل.

وفي هذا النوع يكون للعامل الاقتصادي دور بارز في اشتعال الثورات وقيام الكادحين من العمال والفلاحين وغيرهم من المحرومين في وجه الحكام وأرباب السلطة والمال والعمل.

الفريق الثاني: وهم الذين لا تدفعهم إلى مقاومة الحكام، والثورة على الأنظمة القائمة، إلاّ الدوافع الإنسانية النبيلة مثل حب العدل والحق وحب النوع الإنساني والرحمة وغيرها من الغرائز الإنسانية العالية [1]، فهم يندفعون ـ تحت تأثير

١ـ هذا إذا لم نأخذ في الاعتبار التكليف الإلهي لهم.

هذه الدوافع ـ إلى الثورة على الحكام الجائرين الذين يجورون ويظلمون، وينهبون الثروات، ويهدرون كرامة الإنسان دون أن يكونوا في ثوراتهم ودعواتهم مدفوعين بأي دافع شخصي، ودون أن تكون نهضتهم لتحقيق أي مكسب لأنفسهم.

ويتألّف هذا الفريق في الأغلب من الأنبياء العظام ومن سار على نهجهم من العلماء والمصلحين.

فهذا هو النبي العظيم «إبراهيم الخليل» يقف في وجه «نمرود» لأنّه تمرّد وتفرعن واتّخذ عباد الله خولا، ومال الله دولا، وعاث في الأرض فساداً.

وهذا هو النبي العظيم «موسى الكليم» ينهض في وجه فرعون، لأنّه عبّد الناس، واستغلهم، وقتل الرجال واستحيا النساء، واستضعف شعبه، وعلا وطغى في الأرض.

وهذا هو رسول الله ﷺ ـ خاتم النبيين ـ وهو من أعز قبيلة في العرب، وهو تلك الشخصية المكرمة المحترمة يقوم في وجه الأصنام وأصحابها، ويثور على طغاة مكة بل وكل الطغاة والمستكبرين حاملاً إلى البشرية جمعاء، رسالة الإسلام الإلهية التي هي رسالة التحرير والخلاص، والسعادة والفلاح.

وقد تحمل جميع هؤلاء الرسل العظام في طريق دعوتهم وقيامهم أشد أنواع الأذى والعذاب من قومهم والطغاة في عصورهم دون أن يدفعهم إلى ذلك أي دافع غير الدافع الإنساني والمسؤولية الإلهية الملقاة على عاتقهم، ومن دون أن يكون الدافع لهم هو تعرض مصالحهم الشخصية للخطر بل كان العامل المؤثر هو المسؤولية التي تحمّلوها من جانب الله أوّلاً، ومن جانب ضمائرهم ثانياً، ولهذا نرى المجاهدين المسلمين في صدر الإسلام عندما سئلوا عن علّة إقدامهم على فتح إيران أجابوا قائلين:

«الله جاء بنا وهو بعثنا لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة الله، ولنخرج من يشاء من عباده من ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام»[1].

وهكذا لا يندفع هذا الفريق إلى مكافحة الأنظمة السائدة وإحلال أنظمة أُخرى مكانها إلاّ بدافع إنساني وإلهي لا اقتصادي وطبقي.

إذن فالأسباب الداعية إلى الثورة، والباعثة على مكافحة الحكام، وقلب الأنظمة وبناء مجتمع إنساني جديد لا تنحصر في ما ذكرته الماركسية من الصراع الطبقي والتناقضات الاجتماعية بل هي:

إمّا العامل النفسي المنحرف المتمثّل في حب الذات والمال، والشهرة، والسلطان.

وإمّا العامل الأخلاقي والروحي المتمثّل في غريزة حب العدل والقسط، والرحمة على البشر، أو المسؤولية الإلهية المتمثلة في الرسالات السماوية.

ولا يمكن مع ذلك إنكار أنّ للعامل الاقتصادي والاختلاف الطبقي دوراً في وقوع طائفة من التحولات وليس جميعها.

❋❋❋

١٢ـ دور الصراع الداخلي في ظهور التنوّعات:

إنّ الهدف من طرح قانون «الصراع الطبقي» في المادية الديالكتيكية هو تفسير ما للكون من الكمالات والفعليات، من هذا الطريق وبالتالي ادّعاء انّ

١ـ الكامل لابن الأثير: ١/ ٣١٩ـ ٣٢٠.

للصراع والتناقض دور البناء والخلاقية في الطبيعة، فكل ما يبدو للعيان في الطبيعة من الكمال والتنوّع ناشىء من التضاد والصراع الداخلي، فهو بمنزلة العلّة الفاعلية (أي معطي الوجود) في الفلسفة الإلهية. وهنا لابد لنا من الوقوف على حقيقة الحال في هذه المسألة، والوقوف على مدى دور التضاد والصراع الداخلي في ظهور الأنواع والكمالات في صفحة الطبيعة، فنقول:

لا شك انّ للتضاد دوراً هاماً في الأمرين التاليين:

١ـ حدوث جمال الطبيعة وتنوّعها، فلولا وجود عناصر مختلفة، وطاقات متنوّعة في الكون والطبيعة لم يكن من الجمال المشهود الآن أي أثر أو خبر، أي لو كان في العالم عنصر واحد أو طاقة واحدة لبقي العالم على صورته البسيطة البدائية.

٢ـ إزالة الفعليات السابقة ومحوها وتجريد المادة عن الفعلية الأُولى، وهذا هو المشاهد في التضاد الخارجي بلا إشكال، فلو لم يكن للنار ضد من الماء أو الريح أو غيره لبقيت المادة أسيرة في قبضة الصورة السابقة، غير انّ ورود الضد عليه أوجب انخلاع المادة عن الصورة السابقة ومثله التضاد الداخلي ليس له إلاّ خلع المادة من الفعلية السابقة، فالبيضة ـ حسب فرض ماركس ـ بما انّها تحتوي على تناقض داخلي فانّ هذا التناقض والصراع يوجب تحرير مادتها عن الصورة السابقة.

غير انّ الماركسية تدّعي أمراً زائداً على هذا وهو دور الخلاقية للصراع والتناقض وهذا ما نبحثه في المقطع التالي:

❋❋❋

١٣ـ هل للتضاد دور الخلاقية للفعليات؟

إنّ الماركسية تدّعي انّ للتضاد دوراً آخر مضافاً إلى هذين الأمرين وهو دور الخلاقية، وإليك تحليل هذه النقطة من فلسفتهم فنقول:

إنّ الماركسية تصر على أنّ للتضاد الداخلي دور الخلاقية بمعنى انّه هو السبب في ظهور الفعليات والكمالات الجديدة، وانّ للتضاد والتصارع الداخلي أثراً مباشراً في إزالة ومحو صورة البيضة عن مادتها ثم إفاضة صورة الفرخ على تلك المادة فهو إذن، بمنزلة العلة الفاعلية عند الإلهيين.

والسؤال المطروح هنا هو: بأي دليل جنح ماركس وأنصاره إلى هذا الرأي، وأعطوا للتضاد الداخلي مثل هذه المنزلة، أعني: دور الخلاقية بمعنى إيجاد الصورة الجديدة، والكيف الجديد.

أو ليس ذلك لأنّ الماركسيين لا يرون لظهور الصور والفعليات الجديدة علّة أُخرى.

أجل انّ دافع الماركسية إلى اتخاذ مثل هذه الفكرة ليس إلّا اتخاذها لموقف مسبق في تحليل الظاهرة الكونية وفعلياتها، فانّها إذا اتخذت المادة أصلاً، وأنكرت وجود كل العوالم غير المادية، نظرت إلى العالم من زاوية هذه الفكرة الخاصة فلم تجد ما يصلح لإسناد ظهور الفعليات إليه غير «الصراع والتناقض الداخلي» في جوهر الأشياء فاعتبرته علّة مفيضة للفعليات وسبباً بنّاءً للكمالات، فأقامته مقام العلّة الفاعلية في الفلسفة الإلهية.

ترى هل يصح لمن يحاول تفسير الكون بموضوعية وجدية أن يعتمد على مثل هذه الفكرة التي لا دليل له عليها سوى الموقف المسبق؟!

وها نحن نلفت نظر القارئ إلى أمرين لإثبات عدم كفاية التضاد الداخلي

لظهور ما في الكون من الحركات والتنوّعات والتوجه نحو الكمال تاركين التفصيل إلى محله:

الأوّل: انّ المادة ـ في حركتها ـ تتوارد عليها فعليات جديدة ليست من سنخ المادة، كالشعور والإدراك والمشاعر النفسانية التي برهن العلماء في الفلسفة الإسلامية على تجرّدها عن المادة، فما هو العلّة لظهور هذه الكمالات في المادة؟ وهل يمكن أن نعتبر «الصراع الداخلي» علّة لظهور الأرواح والنفوس والحالات الروحية والنفسانية [1]؟ والمادي وان كان ينكر كل شيء يتصوّر وراء المادة، إلاّ أنّه لا قيمة لإنكاره بعد إطباق الأدلّة الفلسفية والتجارب العلمية على وجود تلك العوالم والحقائق في ما وراء الطبيعة والمادة.

الثاني: انّه سيوافيك في مبحث «الحركة الجوهرية» انّ الحركة ليست جارية في سطوح الأجسام، وظواهر الطبيعة وقشورها بل هي نافذة إلى أعماقها وصميم جوهرها، فالكون بأعراضه وجواهره متحرك غير ساكن وما هو متحرك ذاتاً وجوهراً يجب أن يكون له محرك من غير نفسه إذ لا يمكن أن يكون ذلك المحرك هو نفسها، لأنّه يستحيل أن يكون الشيء المتحرك محركاً لنفسه لأنّ الحركة من مقولة «الانفعال» والمحركية من قبيل «الفعل»، وهما لا يجتمعان في شيء واحد، لأنّ ملاك الأوّل هو: الفاقدية والأخذية، وملاك الآخر هو: المالكية والإعطائية، ومن هنا يكون إقامة «التضاد الداخلي» مكان العلّة الفاعلية أشبه بالهزل.

بل سيوافيك انّ معنى الحركة الجوهرية ونتيجتها فوق هذا الذي ذكرناه من كون المادة متحركة ومحتاجة إلى المحرك، بل انّ معنى الحركة في الجوهر هو كون الطبيعة ذات وجود سيال مستمر ونابع كنبعان الماء من منبعه، وجريان الزمان

١ـ وقد عرفت بعض الأدلة على تجرّد الروح عن المادة فلاحظ: الله خالق الكون: ٣٩٧.

وتصرمه، فعالم المادة ــ على ذلك ـ أشبه شيء [١] بالوجود والتحقّق من جانب والانعدام والفناء من جانب آخر، وما هذا شأنه يحتاج إلى علّة فاعلية تضفي عليه الوجود في كل آن وحين [٢].

❋❋❋

١٤ ـ الأُصول الديالكتيكية لا تستلزم الإلحاد:

إنّ الأُصول الديالكتيكية التي طرحها الفيلسوف الألماني «هيجل» لم يهدف من ورائها الإلحاد، و إنكار العوالم الغيبية وراء المادة، ولكن تلميذه «فورباخ» هو الذي استنتج منها «الإلحاد» ورتّب عليها إنكار الخالق حيث تصوّر انّ العالم بما فيه من «الصراع الداخلي» وانّ المادة بما تحتوي من الجدلية والتضاد يمكن أن يفسّر تحول المادة وتكاملها من جانب نفسها، ومن دون الحاجة إلى أي عامل خارجي!! مع أنّ الإلهي والمادي سواء تجاه هذه الأُصول، فلا الاعتقاد بالعوالم الغيبية ووجود الخالق يستلزم نفي هذه الأُصول ولا إثبات هذه الأُصول يستلزم نفي تلك العوالم الغيبية.

فانّ هذه الأُصول ـ على فرض ثبوتها ـ لا تتجاوز عن كشف قوانين وأنظمة في الطبيعة تنجر إلى ظهور تنوّعات، وكمالات في المادة.

فليس وجود هذه الأُصول في عالم المادة والطبيعة دليلاً على عدم وجود يد غيبية وراء العالم المادي، أوجدت فيه هذه القوانين، وأرست فيه هذه السنن.

---

١ ـ إنّما عبرنا بقولنا: «أشبه» لأنّ الطبيعة المتصرمة الماضية وإن كانت غير موجودة في القطعة اللاحقة غير انهّا موجودة في ظرفها ومحلّها، ولا يمكن سلب الواقعية عن شيء بعد تحققه في ظرفه بنحو الإطلاق ولأجل ذلك يقول الإلهيون «المتدرجات في وعاء الزمان مجتمعات في وعاء الدهر».

٢ ـ وسيوافيك تفصيل هذا البحث عند دراسة الأصل الثاني من الأُصول الديالكتيكية وهو «الحركة».

فانّ الأُصول الديالكتيكية الأربعة لا تتجاوز عن كونها شرحاً وتوضيحاً للنظام السائد في داخل المادة، فهي مثل آلاف القوانين والسنن المكتشفة بواسطة العلماء والاختصاصيين في دراسة الطبيعة وغيرها، أوليس هذا النظام وهذه السنن تدل على أنّ هناك وراء هذا الكون قوّة عليا شاعرة عاقلة قد أرست هذه الأُصول والقوانين والسنن، وأودعت في المادة هذا النظام الخاص دون غيره، إذ أنّ انفجار المادة كان من المستحيل ـ لو تم عفوياً وبدون تدبير علوي ـ أن يكون مولّداً لتلك الأُصول.

هذه هي أبرز النقاط والمآخذ على هذا الأصل (وهو صراع المتناقضات) وتفسير تنوعات الطبيعة بها، وثمت مآخذ أُخرى كثيرة أعرضنا عن ذكرها هنا.

أُسس المادّية الديالكتيكية

الأصل الثاني

حركة المادة

ومفاد هذا الأصل هو أنّ كل شيء في هذا الكون خاضع للتطور والصيرورة، أي انّ كل شيء يتحرّك ويتبدّل في هذا الكون من أصغر الصغيريات الأوّلية إلى الكواكب والمجموعات النجمية الهائلة، ويدّعي أصحاب الديالكتيك انّهم وحدهم الذين يعتبرون الطبيعة في حالة حركة وتغير دائمين.

قال «ستالين»: «إنّ الديالكتيك خلافاً للميتافيزيقية لا يعتبر الطبيعة حالة سكون وجمود، حالة ركود واستقرار، بل يعتبرها حالة حركة وتغيّر دائمين، حالة تجدّد وتطور لا ينقطعان، ففيها دائماً شيء يولد، ويتطور، وشيء ينحل، ويضمحل، لهذا تريد الطريقة الديالكتيكية أن لا يكتفى بالنظر إلى الحوادث من حيث علاقات بعضها ببعض، ومن حيث تكييف بعضها لبعض بصورة متقابلة، بل أن ينظر إليها أيضاً من حيث حركتها من حيث تغيّرها وتطوّرها من حيث ظهورها واختفائها»[1].

وقال «انجلز»: «ينبغي أن لا ننظر إلى العالم وكأنّه مركب من أشياء ناجزة،

١ـ المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ٧.

بل ينبغي أن ننظر إليه وكأنّه مركب في أدمغتنا. انّ هذا المرور ينم عن تغير لا ينقطع من الصيرورة والانحلال، حيث يشرق نهار التقدّم في النهاية، رغم جميع الصدف الظاهرة والعودات المؤقتة إلى الوراء»[1].

وقال مؤلّفو كتاب المادية الديالكتيكية في شرح هذا الأصل في ص ٩٠:

كل شيء يتحرّك ويتبدّل في هذا العالم (من أصغر الصغيريات الأوليّة إلى الكواكب والمجموعات النجمية الهائلة). وفي الكائنات الحية يحدث تبادل مستمر للمواد، انّها تتفاعل مع الوسط المحيط بها، والأرض التي نعيش عليها تدور حول محورها وتتم دورانها حول الشمس، والشمس ذاتها ليست ثابتة، انّها تسبح مع مجموعتها الكوكبية الدائرة حولها، في الفضاء الكوني، والكيان الذي يتألّف منه الشمس يشبه الاعصار الناري الهائج الجامح باستمرار. كل جسم يتكون من ذرات تتحرك باستمرار، وكل ذرة تعج بالحركة الداخلية.

ففي الغشاء الخارجي للذرات تتحرك الالكترونات، أمّا في النواة فتتحرك البروتونات والنيترونات بسرعة كبيرة.. وحركتها لا تقتصر على مجرد الانتقال من نقطة إلى أُخرى في النواة، بل تشمل كذلك تحول بعضها إلى بعضها الآخر بذبذبات مذهلة.

إنّ الحركة ليست حالة عرضية للمادة، وليست شيئاً ما منفصلاً عن الخصائص الأساسية للأجسام المادية، وليست شيئاً ما خارجياً بالنسبة إليها، والأشياء لا تكون في الحال التي هي عليه إلاّ بفضل الحركة الملازمة لها، فالمجموعة الشمسية لا تبدو جسماً مادياً نوعياً إلاّ لأنّ جميع الكواكب التي تشكلها تتسم بحركة معينة، ملازمة لكل كوكب منها.

١ـ هذه هي الديالكتيكية: ٩٧ ـ ٩٨.

نظرية عابرة إلى ناموس الحركة:

إنّ حركة المادة ليست أمراً اكتشفه «ماركس» و «انجلز» وسبقا فيها الآخرين، بل هي حقيقة ساطعة يقف عليها كل إنسان مدرك، تعامل مع الطبيعة منذ طفولته و إلى آخر لحظة في حياته.

فالفلاح ـ مثلاً ـ يرى كيف انّ البذرة التي يدفنها في التربة تتفتح ثم تنبت ثم تصبح شجيرة، ثم شجرة كاملة مثمرة، وبالتالي يرى ـ بعينيه ـ كيف تطرأ عليها الحركات التطورية المتتالية، وتتحول من حال إلى حال، ومن شكل إلى آخر.

بل الإنسان إذا لاحظ نفسه، رأى بأُمّ عينيه كيف تتوارد عليها التطورات والتحولات المستمرة من طفولة إلى شباب إلى كمال ثم إلى شيخوخة.

وبهذا يتبيّن انّ ما زعمه «ستالين» من أنّ الحركة التطورية حقيقة لا يدركها إلاّ المادي خاصة، وأنّ الإلهيين الميتافيزيقيين ينظرون إلى الكون على أنّه شيء جامد وساكن لا حراك فيه محض كذب وافتراء على الإلهيين.

ولا غرو فهذا هو دأب الماركسيين الذين يتّبعون الأصل الميكافيلي القائل «الغاية تبرر الوسيلة» فانّهم لم يكذبوا في هذا المقام فقط بل غالطوا وكذبوا في بقية أُصولهم، حيث ادّعوا بأنّهم هم الذين اكتشفوها في حين نجد لها أبحاثاً في الفلسفة الاغريقية، كما نجد انّ الفلاسفة الإسلاميين القدامى قد ذكروا هذه الأُصول وبحثوا فيها في مؤلفاتهم وبينوها بأفضل بيان.

فها هو الفيلسوف الاغريقي «أرسطو» قد استدلّ على وجود الخالق الصانع بـ: «الحركة» الموجودة في الطبيعة، وقال بأنّ كل حركة لابد لها من محرِّك غير متحرك، وقد عرف هذا البرهان باسمه في ما بعد، ونقل عنه في المؤلفات

الفلسفية[١].

ومع ذلك كيف يدّعي الماركسيون انّهم هم الذين وقفوا على قانون الحركة ولم يسبقهم إليه أحد؟!!

كيف يدّعون ذلك وها هو الفيلسوف الإسلامي الكبير «ابن سينا» والفيلسوف الإلهي «صدر الدين الشيرازي» قد بحثا مسألة الحركة بتفصيل يقف عليه كل من راجع كتابي «الشفاء» لابن سينا و «الأسفار» للشيرازي، إلى غيرهما من كبار الفلاسفة والمتكلّمين في كتبهم؟!

بل صرّح القرآن بوجود الحركة الذاتية[٢] في الطبيعة حيث قال الله سبحانه:

﴿وَتَرَى الجِبَالَ تَحسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفعَلُونَ﴾ (النمل ـ ٨٨).

وقال تعالى عن تطور السماء وتكاملها من الغازات إلى ما هي عليه الآن:

﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وللأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنا طَائِعِين﴾ (فصلت ـ ١١).

كما انّه سبحانه وتعالى صرّح بوجود هذه الحركة في الكائن البشري حيث

١ـ وقد عزى ابن سينا الاستدلال بالحركة على الصانع إلى الطبيعيين حيث قال في: ص٦٦ من ج٣ من الأسفار: «والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرّك، وبامتناع اتصال المحركات لا إلى نهاية، على وجود محرّك أوّل غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أوّل».

وقال الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية: ١٤٧.

ثم الطبيعي طريق الحركة ... يأخذ للحق سبيلاً سلكه

وراجع الأسفار لصدر الدين الشيرازي: ٦/ ٤٢ ـ ٤٣.

٢ـ المراد من هذه الحركة هو الحركة في ذات الشيء لا في أعراضه وأطواره وهذا هو ما يسمّونه بالحركة الجوهرية التي سيأتي بيانها مفصلاً عمّا قريب.

يستعرض مراحل تخلّقه مذ كان نطفة وإلى أن يصير إنساناً كاملاً.

إذ يقول سبحانه:

﴿ولَقَدْ خَلَقْنَا الإنسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا العَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا المُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنا العِظَامَ لَحماً ثُمَّ أنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الخالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٢ ـ ١٤).

أفبعد هذه التصريحات بوجود الحركة في كل جوانب الكون من الذرة إلى المجرة في القرآن الكريم ومؤلّفات الإلهيّين العظام يصح أو يجوز لستالين ورفاقه أن يتّهموا الإلهيين بإنكار الحركة في الطبيعة، والادّعاء بأنّ الميتافيزيقيين يعتقدون بأنّ الطبيعة جامدة يخيم عليها السكون وكل شيء فيها ثابت لا يتغير ولا يتبدّل، وجميع هذه الدلائل تدل على أنّهم صرّحوا بها قبل أن يجد ماركس طريقه إلى الحياة.

نعم هناك مسائل في هذا الصعيد ربّما غفل عنها الماديون أو أسدلوا عليها ستاراً من الإهمال والإغفال لابدّ من الإشارة إليها، وإلاّ فنفس الأصل، أعني: أصل «حركة التطور» أمر مسلّم بين الفلاسفة الإسلاميين عامّة.

وإليك هذه الأُمور واحدة تلو الأُخرى.

❋ ❋ ❋

أوّلاً: ما هي حقيقة الحركة ؟

لقد عرّفت الحركة بتعاريف مختلفة أسـدّها وأصحّها هو ما جاء في الفلسفة الإسلامية والإلهية من أنّ الحركة: «عبارة عن خروج الشيء من القوّة إلى الفعل على سبيل التدرّج».

والقوّة: «عبارة عن إمكان الشيء وقابلية وجوده».

والفعل: «عبارة عن وجوده حقيقة».

فهذا التعريف يشمـل كل أنواع الحركة: الجوهرية منهـا، والعرضية، وحتى المكانيـة (الانتقالية) فانّ نـواة البرتقال تنطوي على قابليـة خاصة وهي قـابلية أن تكـون شجـرة في المستقبـل، فإذا وقعـت تحت التراب تحوّلت تلـك القـابليـة إلى الفعلية، وبالتدريج تخرج من القوّة إلى الفعل.

وكذا الخلية الإنسانية لها قابلية أن تتحوّل إلى إنسان كامل، فإذا تحرّكت هذه الأشياء نحـو تحقّق ما تنطـوي عليه من الاستعـدادات والقابليات، فـانّها تكون ـ بالحركة ـ خارجة من القوة إلى الفعل، ومن القابلية للشيء إلى الوجود الحقيقي له.

وهذا التعريف كما يصـدق على الحركـة الجوهرية للأشياء يصـدق ـ أيضاً ـ على الحركات الانتقالية فانّ الجسم المتحرك في مكـان، له قابلية الانتقال إلى مكان آخر، فإذا أخذ بالحركة فقد أصبـح بصدد أن تصير تلك القوة والقابلية إلى الفعل، ولو بعامل خارجي.

وعلى هذا فانّ التعـريف الذي ذكره الإلهيون يشمل كل أقسـام الحركة التي سنبيّنها في المستقبل.

وربّما عرّفت الحركة في بعض الكتب بأنّها: «عبارة عن كون الجسم في مكان بعـد كـونه في مكـان آخـر» أو مـا يقرب مـن ذلك مثل: «كـون الشيء بين المبـدأ

والمنتهى» وما أشبه ذلك، ولكن هذا التعريف لا يشمل إلاّ الحركة الانتقالية، وإن كان التعريف الأخير أفضل من الأوّل [١].

إلاّ أنّ التعريف الجامع الشامل لعامّة أنواع الحركة هو ما ذكرناه.

❋❋❋

ثانياً: الحركة قانون عام في المادة:

إنّ الحركة التي صرّح بها الفلاسفة الإلهيون والأغارقة، ولم نجد لها منكراً إلاّ ما نقل عن زينون [٢] أصل عام في عالم المادة خاصة، لا في عالم الوجود بأسره لأنّ الوجود أعم من المادة.

فلو كانت المادة ملازمة للحركة لم يعن ذلك انّ الحركة تعم كل ما في

١ــ ولكنّه يشمل الحركة التوسطية دون الحركة القطعية، والفرق بين الحركتين واضح لمن له إلمام بالفلسفة الإسلامية وعندنا أنّ الحركة الواقعية هي القطعية، وأمّا التوسطية فهي أمر انتزاعي على خلاف ما ذهب إليه الحكيم السبزواري، وما ذكرناه هو المأخوذ ممّا حققه الحكيم صدر المتألهين.

٢ـ وهو الذي أنكر وجود الحركة أي التغيرات المتسلسلة المتلاحقة السيّالة، وزعم أنّ كل ما يسمّى بالحركة، إنّما هو من قبيل الأُمور الدفعية الآنية المنفصلة بعضها عن بعض ــ حقيقة ـ وإن كانت حسب الحس أُموراً متصلة، حتى أنّه أكد على أنّ حركة المسافر من أقصى الأرض إلى أقصاها ليست إلاّ سلسلة من تغييرات دفعية تتخللها سكنات متعاقبة فلا تدرج في الوجود.

من هنا يعرف أنّ الذي هو مدار البحث والنقاش بين مثبتي الحركة، ومنكريها، ليس هو نفس التغيّر والتبدل فالمنكر للحركة معترف بالتغير وشاهد له بعينه وحسّه، بل المدار في النقاش هو أنّ هذه التغيرات هل هي سلسلة متسلسلة لا يتخلّلها توقفات وسكنات أو هي عبارة عن التغيرات الدفعية من دون أن يكون لها وجود سيّال تدريجي والمنكر (مثل زينون) على الثاني.

وبذلك تعلم قيمة ما يقوله الماركسيون في هذا المقام. فانّهم خلطوا التغير بالحركة وزعموا مساوقة التغير للحركة، ولأجل ذلك نرى أنّهم كثيراً ما يستعملون التغير مكان الحركة، ويزعمون تساوقهما مع أنّ بين المفهومين عموماً وخصوصاً مطلقاً، فكل حركة تغير، وليس كل تغير حركة، ولو أنّنا استعملنا لفظ التغير مكان الحركة، فانّما هو من باب إطلاق العام وإرادة قسم منه.

حيث إنّهم عبّروا عن الحركة في مقام التعريف، بالتغير مع أنّك قد عرفت أنّ التغير والتبدل ليس هو مدار الجدل والنقاش.

الوجـود، ولأجل ذلك نجـد الفلاسفـة الإلهيين مع اعتقـادهم بالحركـة لا يقولـون بشمـولها لعامـة ما في الـوجود. بـل يقصرونها على «المادة» فحسب، وما ينقـل عن «هيراقليط» من انّه لا يمكن للإنسان أن يسبح في ماء واحد مرتين، وذلك بسبب التحول المستمر الـذي يطرأ على ذرات الماء يصدق على الوجـود المادي خاصة لا عامة الـوجود الذي هو أعـم من المادة وغير المادة، ولهذا نجد هناك أُموراً خـارجة عن نطاق المادة، وبالطبع خارجة عن نطاق قانون الحركة.

وإليك فيما يأتي نماذج من هذه الأُمور:

١ـ القواعـد الرياضية، والقـوانين الفيزياوية المحقّقـة، والأُصول الفلسفية المسلمة، فانّها جميعاً ثابتة لا تتغير ولا تتبدل أبداً.

فقانـون استحالـة اجتماع المتناقضين أو ارتفـاعهما، أو احتياج المعلـول إلى العلّة، وغيرهـا من القضـايا الفلسفيـة، مثلاً قضـايا ثـابتة، لا يجري عليهـا أصل الحركة الجاري في عالم المادة.

وكون هـذه القوانين منطبقـة على الأُمور الماديـة لا يعني انّ نفس القـوانين أُمور مادية أيضاً، فما أكبر الفرق بين نفس القانـون، ومورد القانون، فمورد القانون مثل «ورقة مربّعة» تجري عليه الحركة وأمّا القانون (أي كون المربع ما تتساوى جميع أضلاعه الأربعة) فممّـا لا يتصف بالتغير والحركة، بل هو أمر ثابت مدى الدهور والأيام.

ويشبه هـذا قولنـا: «كل معلـول يحتاج إلى علّـة» فإنّ كل واحـد من العلل المادية ومعاليلها تعمّه الحركة ويطرأ عليه التغيير، ولكن نفس القانون لا يتبدّل ولا تتغير وهكذا.

وممّا يرشد الماديين إلى أنّ أصل الحركة محصور بـالأُمور المادية خاصة وأنّه لا يعم القوانين الحاكمة عليها هو كون الأُصول الديالكتيكية ـ عندهم ـ أُصولاً كلية

ثابتة لا تجري عليها سنة التغيير ولا يشملها قانون الحركة، لدرجة انّه لا يجوز لأحد أن يخدش فيها، ويشكك في صحتها وكأنّها ـ كما يقول ستالين ـ قد سبكت من فولاذ وهي بالتالي حصون منيعة لا تطالها يد التغيير ولا تشملها حركة التحول والتطور. إذ لو اعترفوا بخضوعها للتغيير أيضاً لزم من ذلك بطلان منهجهم من الأساس.

فانّ تبدّل هذه الأُصول (أي تبدّل أصل الحركة إلى أصل السكون، أو أصل الارتباط العام إلى الانفصام، أو التناقض إلى التوافق) يستلزم سقوط الأُصول الديالكتيكية، وانهيار ما بني عليها من بناء، فلا مناص اذن من ادّعاء ثباتها وديمومتها مدى العصور والدهور وخروجها عن سنّة التحول والحركة والتغيير.

٢ـ انّ الأدلّة القاطعة أثبتت ـ كما عرفت ـ انّ وراء هذا العالم المادي عالماً مجرداً غير خاضع لسنّة التبدّل والتغير، والحركة والتطور، وما قلناه من الاعتقاد بوجود الحركة في عالم المادة، ليس بمعنى سريانها في عالم الوجود على الإطلاق، ولهذا فانّ وجود الله سبحانه والأرواح، وغير ذلك من العوالم الغيبية يتعالى على سنة الحركة، ولا يخضع لقانونها الجاري على كل شيء مادي.

إنّ المادي لما جعل الوجود مساوقاً للمادة (أي تصوّر انّ المادة هي كل ما في الوجود وانّ الوجود ليس غير المادة) وجعل الحركة من خصائص المادة زعم انّ الحركة تعم الوجود بأسره، وتلك غفلة فضيعة من الماديين عن أنّ دائرة الوجود أوسع وأعم من المادة وانّ الجسم والجسمانيات ليس سوى قسم من الوجود.

ثمّ إنّ المجرّدات التي لا تخضع لسنّة الحركة وقانون التطور لا تنحصر في ما ذكرناه، بل هي أكثر من ذلك غير انّنا اكتفينا بذلك تنبيهاً على أنّ أصل الحركة خاص بالمادة لا انّه من خصائص الوجود، إذ المادة قسم من الوجود ليس إلاّ.

❋❋❋

ثالثاً: الحركة لا تلازم التكامل دائماً:

لقد ادّعى أصحاب نظرية «المادية الديالكتيكية» أنّ الحركة تتجه دائماً نحو التكامل، أي انّ كل حركة في الطبيعة من شأنها أن تنتج صورة أكمل من الصورة السابقة.

والماركسيون لا يهدفون من هذا الكلام إلاّ إثبات أصل اجتماعي، وهو انّ كل نظام إذا تبدّل إلى آخر كان اللاحق أكمل وأفضل من النظام السابق.

فالبرجوازية ــ مثلاً ــ إذا تبدّلت إلى الاشتراكية كانت الاشتراكية نظاماً أفضل من البرجوازية وهكذا.

ولأجل أن يعتمدوا في إثبات هذا الأمر على أصل فلسفي ادّعوا بأنّ كل حركة تسير حتماً باتجاه التكامل، أي تفرز باستمرار نوعاً أكمل وأفضل، وبهذا استخدموا أصلاً فلسفياً غير مبرهن لإثبات مطلب اجتماعي سياسي.

وليس هذا الموقف يقتصر على هذا الأصل، فانّ تلك الجماعة استخدمت أُصولاً أُخرى لإثبات أفكارهم الاجتماعية والسياسية من دون أن يكون بين تلك الأفكار وهذه الأُصول أي ارتباط مقبول.

إنّ التكامل من الأُمور التي يعترف بها الاختصاصيون في شتى شعب العلوم بل ويبحثون عنه دائماً.

فالجيولوجيون مثلاً يبحثون عنه في مجال الحضارات لمعرفة حلقاتها المتكاملة.

وعلماء الأحياء يبحثون عنه أيضاً بمقايسة الحيوانات البرية والبحرية بعضها إلى بعض ودراستها لذلك الهدف وهكذا يفعل غيرهم في المجالات العلمية الأُخرى.

ولأجل ذلك يعد التكامل من الحقائق التي لا يمكن لأحد إنكارها كما انّ انتهاء الحركة إلى التكامل في الجملة وفي بعض الأحيان ممّا لا مجال للمناقشة والتشكيك فيه، ولكن البحث انّما هو في ثبوت القاعدة الكلية التي يدّعيها الماركسيون وهي: «انّ كل حركة على الإطلاق ملازمة للتكامل ومنتهية إليه حتماً».

فلابد هنا من وقفة لاستجلاء حقيقة الحال، ولابدّ أن نسأل ماذا يراد من التكامل؟ فإنّ التكامل يطلق على معنيين إليك بيانهما:

ألف ـ التكامل: تبدّل القوى إلى الفعليات:

إنّ التكامل قد يطلق ويراد منه انّ الحركة تلازم تبدّل القوى والقابليات إلى الفعليات وإنّ كل حركة لا تخلو من ذلك، فهذا صحيح ومقبول، وقد سبق أن قلنا ـ في تعريف الحركة ـ انّها ليست إلاّ تبدل القوى والقابليات إلى الفعليات.

ولكن الاعتراف بالتكامل بهذا المعنى لا يعني أنّ الفعليات اللاحقة أفضل وأكمل من الفعليات السابقة، بل ربّما تكون الفعليات اللاحقة متساوية مع السابقة وربّما تكون أنزل مستوى، وأحط نوعية من السابقة، كما نلاحظ ذلك في الخشب المتحوّل إلى الرماد، والشجر المتبدّل إلى التراب، والفاكهة الجيدة المتغيرة إلى فاكهة متعفنة.

وبعبارة أُخرى: لو أُريد من ملازمة الحركة للتكامل أنّ كل حركة تقع في عالم الطبيعة تستلزم تبدّل القوى والقابليات إلى الفعليات فذلك ممّا لا ريب فيه ولا نقاش، فانّ حقيقة جميع الحركات الجوهرية والعرضية هو تبدّل القوى إلى الفعليات، وهذا جار في كل موارد الحركة إذ لا مناص فيها من تبدل القوى إلى الفعلية، حتى في انتقال الجسم من مكان إلى آخر، فانّ الجسم قبل الحركة إلى المكان الثاني فيه «قابلية» أن يكون في المكان الثاني، وبالحركة تتبدّل تلك «القابلية» والقوة إلى التحقّق والفعلية.

أي انّ «قوة» الكون في مكان آخر تصير بمثل هذه الحركة «فعلية» لحصول الجسم في مكان آخر، وإن لم تستعقب تلك الحركة انتاج نوع جديد وأفضل في المتحرك.

باء ـ التكامل: حصول فعلية متكاملة:

قد يطلق التكامل ويراد منه ملازمة الحركة لحصول نوع أفضل وأكمل من السابق بمعنى انّ الجسم يكتسب كيفية جديدة أعلى من الكيفية السابقة، كما يتبنّاه الماركسيون وهذا مرفوض حسّاً ووجداناً، إذ ليست كل حركة تنتج كيفية جديدة وعالية في المتحرك حتماً ودائماً، بل ربّما تكون الكيفية العارضة اللاحقة أحط من الكيفية السابقة بمراتب ودرجات، ويظهر ذلك في الحركات الدورانية وغيرها ولتوضيح هذا المطلب وإثباته نشير إلى الأمثلة التالية:

١ـ إنّ تبدّل الإنسان [١] وتغيّره من شباب إلى شيخوخة، وتغيّر الحيوان من الحياة إلى الموت، والشجر إلى الذبول، لا يمكن أن يعد سيراً باتجاه التكامل.

٢ـ إنّ العالم الحاضر ملئ بالحركات الميكانيكية والفيزياوية، والحركات الدورانية (كتبدّل الشيء إلى شيء آخر ثم إلى نفسه وهكذا) كما انّه ملئ أيضاً بحركة الألكترونات حول نفسها.

كما انّه مليئ أيضاً بحالات تبدّل الغازات إلى الجوامد وبالعكس، فلا يصح تسمية جميع هذه الحركات بتسمية واحدة وهي الحركة التكاملية بمعنى التحوّل إلى الأفضل والأكمل.

أفبعد هذه المشاهدات الحسية والوجدانية يبقى مجال لأن نقبل بما ادّعاه

١ـ نعم كون هذه الحركات والتبدّلات متضمنة لحصول نوع من الجوهر الأفضل والأكمل من النوع المادي وهو الروح المجرّدة لا يعد نقضاً لما ذكرناه، كما هو محقّق في محله.

«انجلز» من أنّ كل شيء في العالم في حركة تكاملية صاعدة بمعنى انّ كل تغير انّما هو عبور من الدرجات السافلة إلى الدرجات العالية؟!

أليس التفوّه بمثل هذا الكلام المخالف للوجدان والحس محاولة لإثبات ما كان هو وأتباعه يقصدونه وهو أفضلية النظام الاجتماعي والسياسي الماركسي كما مر عليك سابقاً؟

❋❋❋

رابعاً: هل الحركة والسكون من الأعراض ؟

لقد توهّم علماء الطبيعة لمّا تصوّروا انّ الحركة من عوارض المادة وطوارئها كالبياض والسواد العارضين للجسم، وهذا هو اللائح بوضوح من عباراتهم.

ولا شك انّ النظر إلى مسألة الحركة بهذا المنظار نظر سطحي لا يقصر عن نظر العامّة البسطاء إلى الكون ونظامه الدقيق، في حين انّ واقع الحركة هو غير ما يصفه هؤلاء، فانّ ما توصلت إليه تحقيقات الفلاسفة الإلهيين، وأفكارهم هو: انّ الحركة ووجود المادة متساوقان، بمعنى انّ الحركة والمادة تعبيران عن شيء واحد فالحركة نفس المادة والمادة عين الحركة، والحركة ليست إلاّ أمراً مبيناً لكيفية وجود المادة، وبالتالي الحركة في المادة نحو وجود لها.

وبما انّ تساوق المادة والحركة، وانّ الحركة ليست عارضة للمادة بل هي نفسها، ممّا يصعب على بعض الأفهام هضمه وفهمه يلزم توضيح ذلك، وان كان البحث في هذه المسألة خارجاً عن إطار ورسالة هذا الكتاب.

وهذا التوضيح يأتي ضمن البحوث التالية وقد أدرجناها تحت تسلسل أبحاث هذا القسم:

❋❋❋

خامساً: تقسيم المادة إلى الجوهر والعرض:

انّ تقسيم الممكن إلى الجوهر والعرض من التقسيمات الرائجة بين الأغارقة والفلاسفة الإسلاميين فكل ما في الوجود من الأُمور الممكنة وخاصة الأُمور المادية لا يخلو من كونه إمّا قائماً بنفسه، أو قائماً بغيره.

فالشيء الممكن القائم بنفسه من دون أن يحتاج في تحقّقه وعينيته إلى شيء يقوم به «جوهر» كالإنسان والحيوان والشجر والحجر وغيرها [1].

وأمّا العرض فهو ما يتوقف في تحقّقه في الخارج على العروض لشيء آخر، وذلك مثل الألوان والطعوم والروائح والأشكال القائمة بتلك الأجسام.

ولأجل ذلك نرى أنّ الفلسفة تقسّم الممكن إلى الجوهر والعرض.

كما انّها تقسّم العرض إلى أقسام تسعة منها: «الكم والكيف والوضع والأين» وغير ذلك ممّا يأتي ذكره.

فالتفاحة «جوهر» ولونها «كيف» ووزنها ومقدارها «كم» والهيئة الحاصلة من نسبة بعض أجزائها إلى بعض، ونسبة المجموع إلى الخارج «وضع».

كما أنّ الهيئة الحاصلة لها من كونها شاغل الحيز (ـ وإن شئت قلت: النسبة الحاصلة من إحاطة المكان بالمكين ـ) «أين».

فالتفاحة التي هي جوهر تكون بهذه الحيثيات: متكيفة متكمّمة (أي ذات كم) متوضعة (أي ذات وضع) متأيّنة (أي ذات أين).

ومثلها سائر الأعراض المبرهن عليها في محلها.

❋ ❋ ❋

١ـ لابد أن نعلم أنّ عدم احتياج الجوهر في تحقّقه إلى الموضوع هو غير كونه غير محتاج إلى العلّة التي تخرج الشيء من العدم إلى الوجود.

فالجوهر وإن كان غير محتاج في وجوده إلى موضوع يقوم به ولكنّه كالعرض محتاج إلى العلّة الموجدة له.

سادساً: الحركة في الأعراض:

لقد اتفقت كلمة الفلاسفة على وقوع الحركة في الأعراض الأربعة (الكيف والكم والوضع والأين) واختلفوا في إمكان وقوعها في غيرها من الأعراض.

ولتوضيح ذلك نمثل بالتفاحة فانّه تطرأ عليها ـ وهي على الشجرة ـ الألوان الواحد تلو الآخر، فتتحرك من بياض إلى صفرة إلى حمرة إلى لون قاتم يميل إلى السواد، وهذه هي حركة التفاحة في «الكيف».

كما انّ تحركها من الصغر إلى الكبر وتعاظم حجمها حركة في «الكم» وعندما تدار على مركزها بحيث تتغير نسبة أجزائها إلى الخارج وان لم يتغير مكانها كان ذلك حركة في «الوضع».

وإن سقطت من الشجرة على الأرض وانتقلت من مكان إلى مكان آخر بحيث اتخذت مكاناً سيالاً فهو حركة في «الأين».

وبهذا المثال يسهل تصوّر وجود الحركة والتصديق به في هذه الأعراض الأربعة.

ويمكن التمثيل، بما هو أوضح من كل ذلك في هذا المجال: فحركة الماء من البرودة إلى السخونة حركة في الكيف.

وحركة الرحى على مدارها حركة في الوضع.

ونمو الشجرة من حيث الحجم (أي تعاظمها من حيث الطول والعرض) حركة في الكم.

وحركة السيارة من مكان إلى مكان آخر حركة في الأين.

هذا عن الحركة في الأعراض الأربعة.

وأمّا بقية الأعراض (التسعة) فهي عبارة عن:

١ـ مقولة الفعل (أي تأثير شيء في شيء).

٢ـ مقولة الانفعال (أي تأثر شيء عن شيء) .

٣ـ مقولة متى (أي كون الشيء واقعاً في الزمان) .

٤ـ مقولة الإضافة (أي نفس الانتساب كالابوة والبنوة) .

٥ـ مقولة الجدة (أي الهيئة الحاصلة من إحاطة شيء على شيء كالتعمم الحاصل من إحاطة العمامة على الرأس، والتقمّص الحاصل من إحاطة القميص على اللابس) .

وأمّا أنّهم لماذا لم يجوّزوا الحركة في الأعراض التسعة جميعها فللبحث عنه مجال آخر، وقد تعرض لهذه المسألة الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي في أسفاره[١].

غير انّ القول بالحركة الجوهرية أوجد في الفلسفة تصوراً خاصاً في صعيد الأعراض كلّها، إذ على القول بالحركة الذاتية الجوهرية للمادة لا يبقى فرق بين عرض وآخر، فانّ العالم بهويته الذاتية متبدّل متغيّر سيّال، وفي حال التواجد المستمر[٢].

وهكذا يقود التحقيق ـ بناء على القول بالحركة الجوهرية ـ إلى أنّ حركة المادة شاملة لكل ما لها من الأعراض والصفات من غير فرق بين الأعراض الأربعة الأُولى، والخمسة الباقية.

❋ ❋ ❋

١ـ الأسفار: ٣/ ١٨٦ .

٢ـ والمقصود من التواجد المستمر هنا هو كون الشيء ذا وجود مستمر بحيث يصح أن يقال: إنّه في حال الوجود والعدم، وإنّه يوجد من جانب وينعدم من جانب آخر وإن كان حقيقة الحركة فوق هذا التوصيف فالحركة وجود سيّال في بعد الزمان كالخط الذي له وجود سيال في بعد المكان، فكما أنّ كل جزء من أجزاء الخط موجود في رتبته ومكانه، وإن كان غير موجود في مكان الجزء الآخر فهكذا أجزاء الحركة، فإنّ كل جزء منها موجود في ظرفه وإن كان معدوماً في ظرف الجزء الآخر.

وعلى الجملة البعد الزماني لا يختلف عن البعد المكاني فكما أنّ الامتداد المكاني لا يوجد إلاّ بانعدام الاجزاء بتاتاً فكذا ما له بعد وامتداد زماني.

سابعاً: الحركة في الجوهر:

لقد تبيّـن في البحث السابق وقـوع الحركة في الأعراض وكيف اتفقت كلمة الفلاسفة على جوازها وجريانها في أربعة منها، وان اختلفوا في الخمسة الباقية، وقد أشرنا إلى جريانها في الجميع بناء على القول بالحركـة الجوهرية وقلنا إنّ العالم بذاته خاضع للحركة والتبدّل وإذا كان الأمر كذلك لم يبق فرق بين عرض دون عرض.

ولهذا يتحتم علينا أن نبحـث في الحركة الجوهريـة بوجه يتنـاسب مع حجم وهدف هذا الكتاب. فنقول:

إنّ مكتشف هـذه الحركة هو الفيلسـوف الإسلامي الكبير «صـدر المتألهين الشيرازي»[1] فقـد توصـل بالبراهين العقليـة إلى أنّ التغيّـر والحدوث المتجـدّد لا يختص بصفات المادة وعـوارضها بل يتطرّق هـذا التغيّـر إلى ذات المادة بمعنى انّ الكـون بجميع ذراته في تحوّل وتغيّـر مستمر، وانّ مـا يتراءى للنـاظر من الثبـات والاستقـرار والجمـود في مادة الكـائنـات الطبيعيـة ليس إلاّ مـن خطأ الحواس إذ الحقيقـة هـي غير ذلك، فكـل ذرة من ذرات المادة خـاضعـة للتغيّـر والتبـدّل والسيلان والصيرورة.

وبفضل هذا الكشف تبيّـن تعدّي التغيّـر من سطوح الطبيعة إلى أعماقها، ومن ظواهرها إلى بواطنها.

وبما انّ هذه المسألة قـد احتلت مكان الصدارة في الفلسفة الإسلاميـة فانّنا نستعرضها هنا، ونشير إلى أهم البراهين والأدلّة المقـامة على صحتها، بعد أن ننقل ما يحتج به المانعون من «الحركة الجوهرية» تمهيداً لما نتوخاه من الاستنتاج.

❋❋❋

١ـ ولنعم ما قيل في حقه وفي تاريخ وفاته:

ثـم ابـن إبـراهيـم صـدر الأجـل ... في سفـر الحج (مـريضـاً) ارتحل

قـدوة أهـل العلـم والصفـاء ... يـروي عـن الـدامـاد والبهـائي

ثامناً: حجة المانعين من الحركة في الجوهر:

لقد كان الفلاسفة ـ قبل صدر الدين الشيرازي ـ يمنعون من وقوع الحركة في الجوهر، لأنّ الحركة متحقّقة باتصال أجزائها السابقة باللاحقة بحيث تعد مجموع الأجزاء أمراً واحداً، لأنّ حد الحركة هو «سيلان الوجود وتدرّجه»[1] وهذا المعنى محفوظ في الأعراض إذا وقعت في مجال الحركة دون الجوهر، لأنّ الحركة في الجوهر تستلزم انقطاع الأجزاء اللاحقة عن الأجزاء السابقة فلا يمكن عد اللاحق والسابق شيئاً واحداً، وتوضيحه كما يلي:

إنّ الحركة لا تتحقّق إلاّ بأُمور ستة منها: المبدأ والمنتهى، ومنها الموضوع والمقولة، ومنها الفاعل (المحرّك) والزمان.

والمراد من المبدأ والمنتهى واضح، كما انّ المراد من المحرِّك هو فاعل الحركة، وموجدها.

كما انّ المقصود من الزمان هو مقدار الحركة.

والذي يحتاج إلى التوضيح هو التفاوت بين الموضوع والمقولة فنقول:

إذا تحرّك الجسم الجوهري (كالتفاحة) في جهة من الجهات كالكيف أو الكم فهناك موضوع وهو نفس التفاحة، وهناك مقولة وهي الجهة التي تتحرّك فيها التفاحة وتتكامل في تلك الناحية، وهي في المقام كيف التفاحة وكمّها، وغير ذلك من الصفات العارضة لها.

إنّ الحركة عبارة عن وجود سيّال لماهية المقولة بحيث يعد الجزء الأوّل من وجود تلك المقولة مع الجزء الآخر شيئاً واحداً وذلك كحركة التفاحة في كيفها وكمها فهناك لون سيّال بعرضه العريض وكم سيّال كذلك.

١ـ نهاية الحكمة للطباطبائي.

فمجموع ما يتوارد عليه من الألوان والكميّات شيء واحد سيّال متفاوت الدرجات.

وبعبارة أُخرى: إنّ حقيقة الحركة عبارة عن التبدّل والتغيّر التدريجيّين اللّذين لا يقع الفصل بين أجزائها حقيقة، بل هي شيء واحد سيّال توجد أجزاؤه من جانب وتنعدم من جانب آخر على وجه الاتصال والتلاصق حسب ما أوضحناه في التعليقة السابقة.

فإذا كانت حقيقة الحركة هو ظهور المقولة (الكيف أو الكم مثلاً) بوجودها الوحداني السيّال فلا بأس في وقوعها في الأعراض، وذلك لأنّ الحركة وإن كانت ذات أجزاء مبعثرة ومتشتتة لكن الذي يجمع شملها هو الموضوع (أي التفاحة) الذي تتوارد عليه الكيفيات والكميات المختلفة.

وبتعبير آخر: إنّ وحدة الموضوع تصير سبباً لعد مجموع المتفرّقات في عمود الزمان شيئاً واحداً بحيث يعد مجموع الدرجات من اللون والكم: كيفاً واحداً سيّالاً، وكمّاً واحداً كذلك، وليس ذلك إلاّ لأنّ وحدة الموضوع حافظة لوحدة الحركة.

ولأجل ذلك يسهل التصديق بإمكان وقوع الحركة في العرض.

وأمّا الحركة في الجوهر فبما انّ التغيّر نافذ فيها إلى واقعية الموضوع (أي نفس التفاحة) فعندئذ لا يمكن أن يعد السابق من هذا الجوهر مع اللاحق شيئاً واحداً، ولا يمكن أن يقال: إنّ هذه التفاحة هي نفس التفاحة السابقة قبل لحظة إذ لا رابط هنا.

وبعبارة أُخرى: إنّ الموضوع والحركة في الأعراض شيئان، فالتغيّر وإن كان نافذاً في وجود المقولة لكن ثبات الموضوع يوجب عد جميع الأجزاء السابقة واللاحقة شيئاً واحداً وهذا بخلاف القول بالحركة الجوهرية، لأنّ التغيّر والتبدّل

هنا كما هو نافذ في جانب المقولة كذلك نافذ في جانب الموضوع بل الموضوع والمقولة ـ هاهنا ـ شيء واحد، لأنّ الصورة الجسمية الحيوانية والنباتية هي المقولة، وفي الوقت نفسه هي الموضوع، فإذا كانت الطبيعة الجوهرية متبدلة في ذاتها، سيّالة في حقيقتها، فكيف يمكن القول بأنّ هناك شيء واحد متحرّك ومتكامل، وسيلان واحد لا غير.

هذا هو عمدة الإشكال في تصوّر الحركة الجوهرية.

وقد أشار الحكيم الإلهي «السبزواري» إلى هذا الإشكال وذلك في شرح منظومته بقوله: إنّ الجوهر لو كان فيه اشتداد وتنقص فأمّا أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد والتنقص، أو لا، فإن بقي فما تغيّرت الصورة الجوهرية وإن لم يبق فقد بطل جوهر، وحصل جوهر آخر[1].

❋❋❋

تاسعاً: جواب مكتشف الحركة الجوهرية:

والجواب عن هذا الإشكال هو: انّ للمتجدّدات المتسلسلة والمتصرّمات المتلاحقة نحو بقاء، ونحو وحدة فانّ الماء النابع السيّال يعد شيئاً واحداً، وان كان ذا أبعاد وأجزاء، والحركة وإن كانت ذات أبعاض وأجزاء إلاّ أنّ تلاحق أجزائها وتلاصقها على وجه لا تقع بينها فترة يوجب عند الجمع شيئاً واحداً بالحقيقة، وعلى ذلك فالوحدة لا تختص بالذوات القارة من الأشياء بل تعمّها والمتصرّمات، إذا كانت ذات تسلسل وتتابع[2].

١ـ المنظومة: ٢٤٠، وهذا الاشكال هو من الشيخ الرئيس ابن سينا وغيره في نفي الحركة في الجوهر، وقد نقله صدر المتألهين في أسفاره بتفصيله، لاحظ: ٣ / ٨٥.

٢ـ لاحظ ما علّق به العلاّمة الطباطبائي على الأسفار في هذا الصدد: ٣/ ٨٧.

وأمّا تقسيم الحركة حسب المقياسات المختلفة فانّما هو للأغراض الحياتية، ولو انّنا أغمضنا العين عن ذلك لم تكن للحركة أجزاء بالفعل منفصلة بعضها عن بعض، بل هي ذات أجزاء بالقوة، ولذلك لا تخرج عن كونها شيئاً واحداً.

ويمكن تقرير الجواب بتعبير آخر وهو: انّ حافظ الوحدة في الحركة في «الأعراض» ليس هو الموضوع، بل الحافظ عبارة عن «اتصال» أجزاء الحركة وتلاصق درجاتها، بحيث لو فرض إمكان قيام العرض بنفسه لعد مجموع الأجزاء السابقة واللاحقة للكيفيات والكميات شيئاً واحداً، وليس ذلك إلاّ للاتصال والتلاصق.

فإذا كان هذا هو الملاك في وحدة الحركة في الأعراض، كان بنفسه موجوداً في الحركة في الجوهر فلا مانع منها. هذا كلّه توضيح لما أفاده مكتشف الحركة الجوهرية في الإجابة على إشكال النافين لها، وإليك نص عبارته:

«إنّ هناك وجوداً واحداً شخصياً متصلاً له حدود غير متناهية بالقوة، ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوة والمعنى، لا بالفعل والوجود، ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي والكمي، وبين حصول الاشتداد الجوهري في كون كل منهما استكمالاً تدريجياً، وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواء كان ما فيه الحركة كمّاً أو كيفاً، أو جوهراً، وموضوع كل حركة وإن وجب أن يكون باقياً بوجوده وتشخصه إلاّ أنّه يكفي في تشخّص الموضوع الجسماني أن تكون هناك مادة تتشخص بوجود صورة ما وكيفية ما وكمية ما فيجوز له التبدّل في خصوصيات كل منهما»[1].

وقال أيضاً: «إنّ الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصور الجسمانية، كما انّ للسواد عند اشتداده فرداً شخصياً زمانياً مستمراً متصلاً بين

١ـ لاحظ الأسفار: ٣/ ٨٦ ـ ٨٧.

المبدأ والمنتهى منحفظاً وحدته، بواحد بالعدد فكذلك للجوهر عند استكماله التدريجي كون واحد زماني مستمر باعتبار، ومتصل تدريجي باعتبار، وله حدود كذلك، والبرهان على بقاء الشخص ها هنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك، فانّ كلاً منهما متصل واحد زماني، والمتصل الواحد له وجود واحد، والوجود عين الهوية الشخصية.

ولو لم تكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بأنّ السواد في اشتداده غير باق حقاً»[1] إلى هنا تبيّن ضعف إشكال المانعين من وقوع الحركة في الجوهر، ولنستعرض معاً أبرز براهين مكتشف هذه الحركة على وقوعها في الجوهر أيضاً.

❋❋❋

عاشراً: براهين الحركة في الجوهر:

استدل الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي» على هذا القسم من الحركة ببراهين نشير هنا إلى برهانين بارزين منها فقط:

البرهان الأوّل:

إنّ وجود الحركة في العرض لا ينفك عن الحركة في الجوهر أي انّ حركة الجسم وتكامله التدريجي في الأوصاف خير دليل على حركته، وتكامله وتدرّجه من حيث الذات والجوهر.

وبعبارة أُخرى: إنّ الشيء الذي يتحرّك في ناحية الكيف أو الكم تلازمه حركة أعمق ممّا نشاهده في سطوح الجسم وظواهره وهي الحركة في الذات والجوهر.

١ـ الأسفار: ٣/ ٩٦.

هذا هو خلاصة البرهان، وإليك تفصيله، ويظهر ذلك من بيان مقدّمتين:

الأُولى: انّ علينا أن نقيّم نسبة الحركة إلى المتحرك، ونسأل: كيف يتصف الشيء بالحركة؟

أو بعبارة أُخرى: يجب أن ندرس كيفية تحرك الشيء في أوصافه وأعراضه كالكيفيات العارضة لها من حيث اللون أو الطعم أو غير ذلك.

إنّ هناك ثلاثة احتمالات في هذا المجال:

١ـ أن تكون الحركة بمنزلة شيء يستعيره الجسم من الخارج، ويتصف به على نحو عروض الشيء للشيء أي أن تعرض الحركة على الجسم كما يعرض الطلاء على الأبواب والجدران.

٢ـ أن تكون هناك ذرات حاملة للحركة فتعرض الحركة للشيء بواسطة دخول تلك الذرات في داخل الجسم، كما يجيئ نظيره في تفسير عروض السخونة للماء.

٣ـ أن يتحرك الجسم بنفسه وذاته إثر توفّر شرائط وظروف خاصة فيكون هو الموجد للحركة في صفاته وأعراضه ضمن شرائط اعدادية.

ففي القسمين الأوّلين فرضت الحركة أمراً خارجاً عارضاً على الجسم على سطوحه بنفسه أو بواسطة الذرات الحاملة للحركة.

وأمّا في القسم الأخير فليس فيه للحركة وجود مستقل عارض للجسم، وإنّما الجسم هو الذي يوجد الحركة في ظروف وشرائط خاصة.

ولتوضيح الفرق بين هذه الفروض نأتي بالمثال التالي:

إنّ في تسخن الماء فروضاً واحتمالات ثلاثة:

١ـ أن تنتقل السخونة بصفتها وصفاً قائماً بالغير، من الخارج إلى الجسم وتعرض عليه.

٢ـ أن تكون هناك ذرات حاملة للحرارة كالذرات النارية تدخل في الماء، ويصير الماء حاراً ساخناً لأجل مجاورة أجزائه لهذه الذرات النارية الحاملة للحرارة.

٣ـ أن يتحرك الماء بنفسه إلى الحرارة أثر توفر شرائط وظروف خاصة فيصير الماء حاراً بنفسه، لا أنّ الحرارة تعرض له من الخارج، أو يتراءىٰ حاراً بسبب مجاورة أجزائه للذرات النارية.

والشق الأوّل باطل جداً، لأنّ الحرارة وصف وعرض لا يمكن أن يقوم بنفسه، وإنّما يقوم بغيره، وعلى هذا القول يلزم أن يكون العرض في حال الانتقال شيئاً مستقلاً قائماً بنفسه وإن كان قائماً بالغير بعد الانتقال.

ولأجل ذلك يقول الفلاسفة باستحالة انتقال العرض من مكان إلى مكان آخر، لأنّه وإن كان في الحالة السابقة واللاحقة قائماً بالغير لكنّه في حالة الانتقال يلزم أن يكون قائماً بالنفس ولو آناً واحداً مع أنّه قائم بغيره.

والشق الثاني وإن كان رائجاً إلى أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، كما كان موضع تأييد كبار الطبيعيّين نظير «لابلاس» و «لافوازيه» غير أنّه رُفِضَ مُؤخراً من قبل الخبراء في العلوم الطبيعية نظير «كارنو» و «ماكسول» وقامت مكانه النظرية الأخيرة.

فلا يبقى إلاّ الشق الثالث وهو الذي يتفق العلم والفلسفة فيه.

ولئن قلنا بصحة الشق الثاني في مورد الحرارة وأنّ معنى كون الماء حاراً هو دخول الذرات النارية في الماء [1] إلاّ أنّه لا يمكننا القول به في «الحركة» لأنّ الحركة

١ـ وإنّ الحار ــ حسب هذه النظرية ـ هو تلك الذرات النارية غير أنّ اللامسة حيث تعجز عن التفكيك بين الذرات النارية عن عناصر الماء والتمييز بينهما تتصور حرارة الماء لشدة مجاورة أجزائه للذرات النارية مع أنّ الشيء الحار هو الذرات النارية المتداخلة مع الماء.

ليست جسماً قائماً بالنفس حتى يعرض على المتحرِّك، أو يحل في المتحرَّك حلول الذرات النارية في عناصر الماء، فلا مناص من القول بالشق الثالث، وهو أنّ معنى كون الجسم متحركاً في صفاته وأعراضه هو: حصول شرائط وظروف للجسم بحيث يتحرك الجسم بنفسه في جهة، أعني: تكامله من حيث الصفات والكميات أو غير ذلك، ويكون هو المحرّك لنفسه في تلك الجهة.

وبذلك يعلم أنّ «المحرّك» في الحركة في الأعراض هو نفس الجسم فنفس الجسم هو العلة، والحركة في الأعراض هي المعلول.

ونستنتج من هذا أنّ أوصاف الجسم (مثل اللون والحجم) معلول لذات الطبيعة التي تخلق تلك الأوصاف في اطار شرائط، ومعدات خاصة.

الثانية: انّ علّة المتحرّك متحركة، وعلّة الساكن ساكنة، ويتضح ذلك بالمثال التالي:

لو أنّنا سرنا في طريق مظلم وقد حملنا بأيدينا مصباحاً ليضيئ طريقنا.

فلو أردنا أن يكون الضوء متحركاً وجب أن يكون المصباح الذي هو علّة ذلك الضوء متحركاً أيضاً، إذ توقف المصباح في نقطة يوجب توقف الاضاءة والضوء فيها.

وفي المقام الذي نحن فيه الآن، لمّا كانت الأوصاف والأعراض بدرجاتها المختلفة معلولة لطبيعة الجسم وذاته ـ كما ثبت في المقدمة السابقة ـ فانّنا نتساءل:

هل هذه الدرجات بأجمعها معلولة لطبيعة الجسم، أم أنّ كل درجة من هذه الدرجات معلولة لدرجة معينة ومرحلة خاصة من الجسم؟

وحيث انّ الأوّل غير صحيح، لأنّه لو كانت جميع الدرجات من العرض (كاللون والحجم) معلولة لطبيعة الجسم وذاته لزم أن تكون جميع هذه الدرجات

وأشدها، فعلية (أي موجودة بأجمعها بـالفعل) بمجرّد وجود الجسم الذي هو علّة لتلك الدرجات، وإلاّ لزم انفكاك المعلول عن علّته [١].

أقول: حيث انّ الأوّل باطل لزم القول بالثاني وهو أنّ كل درجة من اللون أو الكم معلول لدرجة معينة من الجسم، فلا مناص من فرض طبيعة المادة، متحركة، متكاملـة، موّاجة غير هادئة ولا سـاكنة، وبالتـالي ذات درجات في جوهـرها فهي تتحرّك على نسق حركة كيف الجسم وكمّه.

وبعبارة أُخرى: إذا فرضنا أنّ الأجسام متحرّكات في ناحية الكيف أو الكم، وقلنا: إنّ ذلك ناشىء من طبيعة الجسم وذاته ـ حسب ما قرّرناه ـ وفرضنا أنّ العلّة أيضاً متحرّكة متكاملة تدريجيـاً وأنّها أيضاً ذات درجات ومراتب فعندئذ صح أن تكون كل درجة خاصة من اللون أو الكم معلـولة لدرجة خاصة من تلك الطبيعة فلا مانع من حصول التكامل تدريجاً في ناحية المعلول (وهو العرض) إثر حصول التكامل التدريجي في ناحية العلّة (وهي الجسم).

وأمّا لو كانـت الذات والطبيعة ساكنة وفاقـدة للدرجات والمراتب لما أمكن التكامل التدريجي في ناحية الكيف أو الكم، لأنّ المفروض أنّ الطبيعة علّة لمجموع الـدرجات، مـن الكيف والكـم، وهي بنفسهـا وثباتها كـافيـة في تحقّق كـل تلك الدرجـات (وحصول أقصى المراتب مـن الكيف والكم دفعة واحـدة) فيجب أن تكون جميع المراتب من اللون والحجم حاصلة بالفعل من دون تدرّج.

وبتعبير ثالث: حيث إنّ الطبيعة الجرمية بهويتها الثابتة وشخصيتها الواحدة

١ـ قال صدر الدين الشيرازي:

«لابد في الوجود من متحرك بالـذات وهو مبدأ الحركة على سبيل اللزوم (أي قطعاً) وذلك لأنّ فاعل الحركة المباشر لها لابد وأن يكون متحركاً وإلاّ لزم تخلف العلّة عن معلولها».

راجع الأسفار: ٣/ ٣٩ـ ٤٠.

علّة لجميع الدرجات والاشتدادات في ناحية المعلول وجب أن يحصل مجموع تلك الدرجات دفعة واحدة بلا تدريج لفرض وجود العلة التامة لمجموع تلك الدرجات والمراتب، ولكن المفروض خلافه، أي المفروض حصول تلك الدرجات بالتدريج وذلك يكشف عن التدرّج في الطبيعة الجرمية أيضاً وإلاّ حصل الانفكاك بين العلة التي هي الطبيعة الجرمية والمعلول وهي الأعراض في درجاتها.

وعلى الجملة لا يمكن فرض التدرّج في المعاليل مع فرض الثبات والسكون في جانب العلّة، فانّ فرض التدرّج في ناحية المعلول يكون بمعنى عدم وجود علّة لجميع المراتب والدرجات، بينما فرض الثبوت في جانب العلة يكون بمعنى حصول علّة جميع الدرجات والمراتب بالفعل.

ففرض الثبوت في أحدهما والتدرّج في الآخر أشبه شيء بفرض المتناقضين.

وبعبارة رابعة: لو كانت العلّة ثابتة يجب أن يكون لها معلول واحد، مع انّا حسب الفرض نواجه في كل لحظة ظاهرة جديدة لم تكن قبلاً، فالحالة الجديدة في ناحية الكم أو الكيف، بدليل اختلافها مع السابقة واللاحقة تكشف عن اختلاف عللها وتفاوتها وتدرّجها ولمّا كان المفروض أنّه ليس هناك علّة سوى الطبيعة التي قامت بها الأوصاف يلزم أن تكون الطبيعة متبدّلة متفاوتة ذات درجات ومراتب حسب درجات معاليلها.

إذا وقفت على هاتين المقدّمتين يسهل عليك التصديق بما قلناه باختصار في مطلع هذا البرهان من «انّ وجود الحركة في الأوصاف والأعراض خير دليل على وجودها في الجواهر والأجسام».

وقد لخّص العلاّمة الطباطبائي هذا البرهان بقوله:

«إنّ الحركات العرضية بوجودها سيّالة متغيّرة، وهي معلولة للطبائع والصور النوعية (أي كالجمادية والنباتية والحيوانية) التي لموضوعاتها، وعلّة المتغيّر

يجب أن تكون متغيّرة، وإلاّ لزم تخلّف المعلول بتغيّره عن علّته وهو محال فالطبائع والصور الجوهرية التي هي الأسباب القريبة للأعراض اللاحقة، التي فيها الحركة، متحرّكة في وجودها، متجدّدة في جوهرها»[1].

وعلى ضوء هذا البرهان يجب أن يكون للأجسام هوية سيّالة كهوية الأعراض وإن كنّا لا نحس بذلك السيلان والتدرّج والحركة، فكما انّ حركة الفلز في الحرارة تلازمه في كل لحظة حرارة خاصة يعدّ المجموع بسبب الاتصال والتلاصق حرارة واحدة فهكذا يجب أن تكون للذات والجوهر في كل لحظة هوية جديدة، ولكن تلك الهويات ـ لأجل الاتصال ـ تعدّ شيئاً واحداً، وهذه الوحدة الاتصالية أوجدت شخصية واحدة في ظل الوحدة الاتصالية.

❋❋❋

البرهان الثاني:

لا شك في أنّ البعد الزماني من الأُمور الواقعية التي يلمسها كل إنسان، فلا يمكن ـ مثلاً ـ إنكار البعد الزماني بين السيد المسيح ـعليه السلامـ ونبينا الأكرم ﷺ وتقدّم الأوّل وتأخّر الثاني.

ولهذا فإنّ البعد الزماني لا ينكره إلاّ من أنكر العالم من الأساس، ونحن في فسحة عن مناقشته وجداله.

غير انّ كل من اعترف بأنّ للزمان واقعية وجد نفسه أمام السؤال التالي: ما هو حقيقة الزمان وأين مبدؤه ومنشؤه؟

إنّنا نرى تقدّماً وتأخّراً توصف به الكائنات فما هو منشأ (أو بالأحرى ملاك) توصيفها بالتقدّم وبالتأخّر؟

١ـ نهاية الحكمة: ٢٠٧ـ٢٠٨.

هل يكفي أن يقال: إنّ وصف الأشياء والظواهر بالتقدّم والتأخّر، انّما هو لانطباق أحدها مع طلوع الشمس والآخر مع غروبها، أو بوقوع أحدها في أوّل الشهر، والآخر في نهايته؟

إنّ هذه الإجابة ـ رغم صحتها في نفسها ـ وإن كانت تقنع العامي، ولكنّها لا تقنع الفيلسوف المتحرّي للحقيقة، لأنّه سيسأل أيضاً: وبماذا نصف طلوع الشمس بالتقدّم وغروبها بالتأخّر، وما هو الملاك لهذا الوصف؟

ولو أُجيب بأنّ هناك ملاكاً آخر لتوصيف طلوع الشمس بالتقدّم، والغروب بالتأخّر لنقل السؤال إلى ذلك الملاك أيضاً، وهكذا.

ولهذا لجأ الفلاسفة ـ لحل هذا الإشكال ـ إلى القول بأنّ هناك بعداً مستقلاً مستمراً وسيلاناً جارياً تتصف أجزاؤه بالتقدّم والتأخّر اتصافاً ذاتياً، أي ليس التقدّم والتأخّر صفة عارضة له بل هويته هوية مستقلة وعين التقدّم والتأخّر وهو لا يرتبط بالكائنات والظواهر المادية، إلاّ من حيث كونها وعاءً لهذه الكائنات والظواهر المادية، وليس هذا البعد إلاّ الزمان.

نعم إذا قيست الكائنات والظواهر المادية إلى هذا البعد والوجود المستقل اتصفت تلك الأشياء بالتقدّم والتأخّر.

وعلى ذلك فليس في ذات الكائنات المادية أي تقدّم أو تأخّر، أي ليست الكائنات المادية متقدّمة أو متأخّرة بالذات بل قد استعارت وصف التقدّم والتأخّر من الزمان، لأجل وقوعها في هذا الظرف أو ذاك، بحيث لو حذفنا الزمان من صفحة الوجود لما اتصفت تلك الكائنات المادية بالتقدّم والتأخّر.

وهذا القول (أي وجود بعد مستقل هويته نفس السيلان والجريان وذاته عين التقدّم والتأخّر وهو في حد نفسه وعاء للكائنات المادية فهي واقعة فيه وقوع المظروف في الظرف) وإن أجاب عن السؤال المطروح حول ملاك توصيف بعض

الكائنات بالتقدّم، والبعض الآخر بالتأخّر، إلاّ أنّه ليس بمرضي عند الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي» الذي تعرض له بالنقد بالبيان التالي.

إنّ محصل هذا القول هو: أنّ الزمان شيء والكائنات شيء آخر، وليس الزمان بعداً للموجودات المادية داخلاً في جوهرها، واقعاً في حقيقتها، وانّما هو وعاء يقع العالم فيه، فبما أنّ لأجزاء ذلك البعد تقدّماً وتأخّراً بالذات، اتصفت الكائنات التي تقع في ذلك الظرف بذلك الوصف استعارة ومجازاً، وعندئذ ينطرح السؤال التالي:

لو كانت طبيعة الكائنات المادية منزهة بالذات عن الزمان، وعارية عنه بحسب ذاتها، استحال وصفها بالتقدّم والتأخّر على وجه الحقيقة، إذ على هذا يكون ذلك البعد السيّال المتقدّم بعضه والمتأخّر بعضه الآخر، خارجاً عن جوهر الكائنات وذات هذا الكون، ويكون أمراً عرضياً لا يتجاوز عن كونه وعاء وظرفاً للكون والكائنات، وعند ذلك فكيف يصح وصف تلك الكائنات بأنّها متقدّمة أو متأخّرة حقيقة، والحال أنّ المتقدّم والمتأخّر ـ في الحقيقة ـ هو وعاء هذه الكائنات وظرف هذا الكون؟

أو ليست نسبة هذا الأمر واسناده إلى الظواهر المادية ـ على هذا القول ـ نسبة خاطئة واسناداً مجازياً غير حقيقي، مع أنّ ما نجده هو خلاف هذا فانّنا عندما نصف كائناً بالتقدّم وآخر بالتأخّر ونسند إليهما هذين الوصفين نفعل ذلك على وجه الحقيقة لا المجاز، أي انّنا نعتبر التقدّم والتأخّر صفة لنفس الظاهرة حقيقة.

إنّ قولهم بأنّ التقدّم والتأخّر خارج عن حقيقة الكائنات المادية غير أنّها يسند إليها التقدّم والتأخّر بالمجاز والعناية يشبه توصيف الجسم الذي لا يقبل الحرارة بأنّه حار حقيقة، أو الذي لا يقبل الاحتراق بأنّه محترق بالحقيقة.

فلو كانت الكائنات المادية قارة في حقيقة ذاتها، ثابتة في صميم طبيعتها، استحال أن توصف بالاقرار و اللاثبات، والتقدّم والتأخّر إلاّ بالمجاز والعناية، ويكون توصيفها من قبيل الوصف بحال المتعلّق [١].

ولكن اتصافها بالتقدّم والتأخّر والتصرّم والانقضاء والمضي والاستقبال، على الحقيقة خير دليل على أنّ لهذا الاتصاف منشأ في ذات الجسم وطبيعته، وحقيقة جوهره.

ولأجل ذلك نرى أنّ الموجودات الخارجة عن أُفق الزمان (كالمجرّدات) لا تقع في نطاق الزمان ولا توصف به، ولا توصف بالتقدّم والتأخّر [٢] أي لا تكون ضمن الزمان ولا معه بل هي خارجة عنه غير متصفة به، ونسبتها إلى الزمان المتقدّم والمتأخّر سواء.

وهذا بخلاف الكائنات المادية فانّ نسبتها إلى الزمان ليست على نحو واحد ففيها المتقدّمات وفيها المتأخّرات على وجه الحقيقة لا المجاز.

ولأجل ذلك يجب أن نقول إنّ «ملاك» الاتصاف بالتقدّم والتأخّر، موجود في نفس هويات الكائنات وطبائعها، وأنّ لها هوية سيالة متقدّمة ومتأخّرة.

وبعبارة أُخرى: انّ مثل الكائنات المادية ونسبتها إلى الزمان مثل نسبتها إلى المكان، فكما أنّ البعد المكاني داخل في هوية الكائنات المادية، بمعنى أنّ الجسم يمتد بذاته طولاً وعرضاً وعمقاً، فكذلك يتصف الجسم بالسيلان والجريان (وإن شئت قلت: بالزمان) بالذات.

فكما أنّ الشيء إذا لم يكن بذاته قابلاً للتحيز استحال استعارة المكان له من

١ـ مثل قولنا: زيد طويل ثوبه.

٢ـ ويشبه ذلك القوانين الرياضية مثل ٢ + ٢ = ٤ فانّ هذا الأمر نزيه عن الزمان وإن كان كل واحد من مصاديق هذه الأرقام أُموراً زمانية، ولكن تلك القاعدة الكلية منزهة عن الزمان مبرأة من السيلان وهو أشبه شيء بالمجرّدات في عالم الأعيان غير المادية.

الخارج، كذلك إذا لم يكن قابلاً للزمان بذاته استحال أن نستعير له الزمان من الخارج أيضاً.

فهذا الاتصاف أدلّ دليل على أنّ العامل لهذا هو نفس طبيعة الجسم غير القارة، وانّ سيلان الجسم وتدرجه ولاقراره هو منبع تولّد الزمان واتصافه به.

وبعبارة أوضح: انّ اتصاف الجسم بالمكان كما أنّه دليل على كونه ذا أبعاد ثلاثة هي: (الطول والعرض والعمق) بالذات، كذلك اتصافه بالزمان علامة على أنّ للأجسام والكائنات المادية هذه بعداً رابعاً هو «الزمان»؟

فلو أنّ الفلاسفة أدخلوا الأبعاد الثلاثة في حقيقة الجسم معرّفين له بأنّه ما يكون له أبعاد ثلاثة فإنّ نظرية الفيلسوف «الشيرازي» في الحركة الجوهرية تضيف إلى الجسم بعداً آخر هو البعد الزماني فلابد من تعريفه بأنّ الجسم ما يكون ذا أبعاد أربعة: الطول والعرض والعمق والزمان بمعنى السيلان والجريان الذي هو عين التقدّم والتأخّر.

وبما أنّ حقيقة الجسم ذات تصرّم وسيلان انتزع منه الزمان، ووصف بالتقدّم والتأخّر، وكان الزمان على هذا عجيناً بالجسم وجزءاً من جوهره وبعداً رابعاً له إلى جانب الأبعاد الثلاثة الأُخرى.

فعلى هذا يجب أن يكون وجود الطبائع والكائنات كوجود نفس الزمان في السيلان والجريان، ولا يكون لوجودها قرار وثبات، بل يكون قرارها وثباتها موتها وفناؤها، كما أنّ قرار الزمان وثباته عين فنائه وموته.

وإليك نص عبارة هذا الفيلسوف القدير في هذا الصدد: «لا شبهة في أنّ كون الشيء واقعاً في الزمان وفي مقولة متى سواء كان بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده، كما أنّ كون الشيء واقعاً في المكان وفي مقولة أين سواء كان ذلك الوقوع بالذات أو بالعرض هو نحو وجوده.

فانّ العقل المستقيم يحكم بأنّ شيئاً من الأشياء الزمانية أو المكانية يمتنع بحسب بوجوده العيني وهويته الشخصية أن ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود، بحيث لا يختلف عليه الأوقات، ولا يتفاوت بالنسبة إليه الأمكنة والأحياز، ومن جوّز ذلك فقد كابر مقتضى عقله، وعاند ظاهره باطنه، ولسانه ضميره.

فإذن كون الجسم بحيث يتغير وتتبدل عليه الأوقات ويتجدّد له المضي والحال والاستقبال ممّا يجب أن يكون لأمر داخل في قوام وجوده وذاته، حتى يكون في مرتبة قابليته لهذه التجددات، غير متحصلة الوجود في نفس الأمر إلاّ بصورة التغير والتجدد» [1].

ويقول أيضاً:

«إنّ الزمان عند القوم ذا هوية متفاوتة في التقدّم والتأخّر، والسبق واللحوق والمضي والاستقبال، ولكن الطبيعة عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلاّ أنّ هذه هوية جوهرية والزمان عرض.

والحق أنّ الهوية الجوهرية الصورية هي المنعوتة بما ذكرناه، بالذات، لا الزمان، لأنّ الزمان عرض عندهم، ووجوده تابع لوجود ما يتقدر به، فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجددة بذاتها من جهة تقدّمها وتأخّرها الذاتيين كما أنّ الجسم التعليمي مقدار الطبيعة من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة فللطبيعة امتدادان ولها مقداران أحدهما: تدريجي زماني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدّم ومتأخّر زمانيين، والآخر: دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدّم ومتأخّر مكانيّين» [2].

١ـ الأسفار: ٧/ ٢٩٠ ـ ٢٩١.

٢ـ الأسفار: ٣/ ١٣٩ ـ ١٤٠.

قال العلاّمة الطباطبائي في تعليقه على هذا الكلام: «هذا صريح في أنّه يرى للطبائع الجرمية أربعة أبعاد: الطول والعرض والعمق والزمان» راجع: ١٤٠ من هذا الجزء.

انظر أيها القارئ الكريم إلى هذه الفكرة التي توصّل إليها الحكيم والفيلسوف الكبير الشيرازي قبل أربعة قرون حيث صرّح بأنّ الأجسام (أو ما سمّاه بالطبائع الجرمية) ذات أربعة أبعاد: الطول والعرض والعمق والزمان، قبل أن يقف عليه أقطاب علماء الطبيعة في هذا العصر.

وعلى ذلك تصير النتيجة ـ بناء على هذا البرهان ـ أنّ وجود الأجسام كالزمان الذي له وجود سيّال غير قارّ الذات حتى لحظة واحدة، بل ويكون قراره: فناؤه، وسكونه: انعدامه، وعلى هذا تكون الكائنات المادية سيّالة غير قارّة يجري وجودها، ويتدرج ـ على غرار جريان الزمان وسيلانه ـ وما ذلك إلاّ لأجل كون الطبيعة عجينة بالزمان، ولكون الزمان داخلاً في هويتها، فلا يمكن أن يختلفا في الحكم[1].

ثمّ إنّ الحكيم والفيلسوف الشيرازي صاحب هذه النظرية والفكرة رتب عليها أبحاثاً وأفكاراً عالية نشير إليها إجمالاً.

❋❋❋

١ـ وما نراه من السكون في عالم الطبيعة فهو من خطأ الحواس وليس الثبات في الحقيقة إلاّ كثبات الصورة للإنسان الناظر في الماء الجاري، حيث يرى صورة مستقرة في الماء مع أنّها تتجدد صورة بعد صورة بسبب جريان الماء.

ثم إنّ للحكيم الكاشف لهذه الحركة برهاناً ثالثاً يبتني على الدقة في كيفية وجود العرض، وأنّه عنده من مراتب الجوهر وتجلياته، ولأجل ذلك لا يمكن أن تعرض الحركة لها إلاّ من طريق الجوهر، وقد أوضحه في أسفاره: ٣/ ١٠٤، وشرحه الحكيم الإلهي العلاّمة الطباطبائي في كتابه «نهاية الحكمة» تحت عنوان «حجة أُخرى»: ٢٠٨ ـ ٢١٠، الطبعة الجديدة.

وبما أنّ في ما ذكرناه غنى لطالب الحق اكتفينا بالبرهانين المذكورين.

١١ـ النتائج المترتبة على الحركة الجوهرية:

قد وقفت على حقيقة «الحركة الجوهرية» وأبرز براهينها، ونصوص مكتشفها، والذي ينبغي أن نختم به هذا البحث هو الاشارة إلى النتائج المترتبة على هذه النظرية استكمالاً لهذا البحث. وإليك فيما يلي بيان هذه النتائج:

أ: الزمان وليد حركة المادة وسيلانها:

إنّ للحكماء والمتكلّمين ـ قديماً وحديثاً ـ مذاهب وأقوالاً شتى في حقيقة الزمان، يطول المقام بذكرها.

فمن ذاهب إلى نفي وجود الزمان مطلقاً قائلاً بأنّ الزمان ليس إلاّ الماضي والحاضر والمستقبل، والماضي عدم، والمستقبل لم يوجد بعد، والحال امّا جزء من الماضي، أو جزء من المستقبل.

إلى قائل بأنّ للزمان وجوداً وهمياً وهو مذهب المتكلّمين، والفرق بين القولين هو: أنّ الثاني وإن قال بوهمية الزمان إلاّ أنّه يعتقد أنّ له منشأ انتزاع وهو وجود الواجب تعالى قبل خلق العالم، والعالم نفسه بعد خلقه [1].

فالعقل بالنظر إلى وجود الواجب وثباته وعدم فنائه، ينتزع منه الزمان، كما أنّه بالنظر إلى وجود العالم وبقائه ينتزع منه ذلك أيضاً.

١ـ الأولى تسمية الزمان على هذا المذهب بالأمر الانتزاعي لا الوهمي للفرق الواضح بينهما فانّ «أنياب الغول» من الأُمور الوهمية، وليست من الأُمور الانتزاعية بخلاف الفوقية والتحتية، فانهّا من الأُمور الانتزاعية.

وبالتالي فانّ الفرق بين النوعين هو أنّ الأُمور الانتزاعية وإن لم تكن موجودة في الخارج، إلاّ أنّ الخارج يشتمل على حيثية تصحح انتزاع تلك المفاهيم منها بخلاف الأُمور الوهمية.

إلى ثالث (وهو المعروف عن افلاطون) يقول بأنّ الزمان جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة، فإذا اعتبرت نسبته إلى الماديات المتغيرة المقترنة سمّي بالزمان.

فليس الزمان إلاّ البعد الممتد المقترن بالمتغيرات [1].

وهذا القول يصوّر الزمان بأنّه بنفسه بعد سيال مستمر موصوف بالتقدّم والتأخّر، وأنّه لا أوّل له ولا آخر، وأنّ الأشياء إنّما تتصف بهذا الوصف بمقايستها ومقارنتها للزمان.

وبتعبير آخر: انّ الزمان سيلان أزلي أبدي يشبه النهر الجاري الذي لا بداية له ولا نهاية، وهو مستقل عن المادة، والمادة واقعة فيه وقوع الشيء في ظرفه.

وبعبارة ثالثة: انّ الزمان موجود مستقل سواء أكان هناك موجود آخر أم لا، وسواء أدارت الشمس والقمر أم لا، وسواء أكان هناك إنسان أم لا، بحيث انّه يوجد حتى إذا لم يخلق الله سبحانه سواه من الأشياء، وبحيث لما خلق الله المادة صارت جليسة للزمان، فالمادة في سكونها وثباتها، والزمان في سيلانه وتصرّمه كالجالس في نهر جار.

غير أنّ نظرية الحركة الجوهرية قد فنّدت هذا الرأي وأبطلت هذا الاتجاه، وأثبتت ـ في المقابل ـ أنّه ليس هناك وراء المادة شيء آخر، وأنّ الزمان وليد حركة المادة وسيلانها وتجدّدها الذاتي تجدّداً مثل تجدّد الزمان، وإن كان للزمان تقدّم وتأخّر، فإنّما هو في ظل تقدّم المادة وتأخّرها، وسيلانها وتدرّجها المستمر.

فإذا كان الزمان لا يمكن أن يتقدّم جزء منه على الآخر لأنّ القبلية والبعدية ذاتية لأجزائه، فهذا الحكم جار في نفس المادة، فالحوادث بما أنّ الزمان منبعث من

١ـ لاحظ للوقوف على سائر الأقوال: الشفاء لابن سينا قسم الطبيعيات: ٣٤٧. والأسفار: ٣/ ١٤٥ ـ ١٤٧.

صميمها، والتقـدّم والتأخّر ذاتيان لها لا يمكن أن تـزول عن أماكنها ومـواضعها، حتى أنّ عدم إمكان التقدّم والتأخّر للزمان إنّما هو لكونه ناشئاً من سيلان المادة، وتقدّمهـا وتأخّرها، وفي ضـوء ذلك فالكائنـات كل واحد منهـا واقع في محلّه نظير وقوع كل عدد في موضعه، فكل كائن لا يمكن أن يتقدّم على كائن آخر، أو يتأخّر عنه على غـرار ما يتصـوّر في الزمـان حيث انّهم كانـوا يتصوّرون بأنّـه لا يمكن أن يتقدّم الجزء المتأخّر، أو يتأخّر الجزء المتقدّم.

فـالحال في الحوادث والكائنـات المترتبـة المتدرجـة في وجـودها كـالحال في الأعداد المتسلسلة، فكما أنّـه لا يمكن أن يتقدّم العدد تسعـة على موضعه الخاص به، ولا أن يتأخّـر عنه بحيث يصبح بعـد العشرة أو قبل الثمانية، هكذا الكـائنات المادية، بل التغيّـر والتبدّل فيها يساوي فناءها وعدمها.

وعلى ذلك فلكل حادث موضع معين ومرتبـة خاصة به يساوق الخروج منه الخروجَ عن وجوده وبـالتالي يساوق عدمه، وبـالنتيجة فالزمان في التقـدّم والتأخّر تابع للكائنات المادية لا العكس.

وهذه هي النتيجة الأُولى التي تترتّب على القول بالنظرية، الحركة الجوهرية.

❋❋❋

ب: الزمان مقدار حركة المادة:

إنّ الزمان ليس شيئاً سوى مقدار الحركة فللحركة حيثيتان:

حيثية الوجود الذي تشاركه فيه سائر الأشياء.

وحيثية السيلان والجريان والتدرّج والتصرّم، وليس الزمان إلاّ حيثية سيلان الوجود وجريانه وتدرّجه.

والحركة بوجودها ترسم شيئين:

أ ـ وجوداً وتحققاً في عالم الوجود.

ب ـ زماناً ومقداراً لسيلان ذلك الوجود وجريانه.

وعلى ذلك فالزمان ـ في الحقيقة ـ تعبير آخر عن سيلان الوجود وجريانه.

إذا كانت الحركة مبدأً للزمان، ومولدة له، وكان الزمان صورة أُخرى لسيلان الوجود والحركة، كانت كل حركة منشأً للزمان وكان لكل حركة زمان خاص، وعلى ذلك فليس في العالم زمان واحد بل أزمنة متعددة، حسب تعدّد الحركة، لأنّ كل حركة تولد أو ترسم زماناً خاصاً.

نعم إذا لوحظت المادة وعالم الطبيعة كشيء واحد كانت حركة المادة بأجمعها مبدأً لزمان واحد.

وأمّا إذا لوحظ كل جزء من الطبيعة والمادة منفكة عن الأجزاء الأخيرة تعدّد الزمان حسب تعدّد مناشئه (أي حسب تعدد الحركة).

وفي هذا الصدد يقول «صدر المتألهين الشيرازي»:

«إنّ اتصال الزمان ليس بزائد على الاتصال التدريجي الذي للمتجدد بنفسه (إلى أن يقول:) ومن تأمل قليلاً في ماهية الزمان يعلم أنّه ليس كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد والحرارة بل من العوارض التحليلية (أي تظهر لدى التحليل العقلي الذهني) لما هو معروضه بالذات (أي المادة المتجددة) ومثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان إلاّ بنفس وجود معروضه، والعجب من القوم كيف قرّروا للزمان هوية متجدّدة اللّهمّ إلاّ إذا عنوا بأنّ ماهية الحركة ماهية التجدّد والانقضاء لشيء، والزمان كميتها.

والحاصل أنّ الحركة من حيث تقدرها عين الزمان وإن غايرته من حيث هي

حركة، فهو لا يزيد عليها في الأعيان»[1].

وبهذا التقرير تعرف أنّ التعبير بأنّ الزمان مقدار الحركة ليس تعبيراً دقيقاً مبيناً لواقع الزمان بالنسبة إلى الحركة فإنّه يوهم بأنّ الزمان شيء، والحركة شيء آخر يقدر مقدارها بالزمان، مع أنّك قد عرفت ـ أيُّها القارئ العزيز ـ أنّ نسبة الزمان إلى الحركة ليست إلاّ كنسبة الشيء إلى أحد وجهيه، وبالتالي فانّ الحركة والزمان وجهان لعملة واحدة.

❋❋❋

ج ـ العالم حادث زماني:

أوجدت مسألة حدوث العالم حدوثاً زمانياً ضجة كبرى بين المتكلّمين وغيرهم من الإلهيين.

فالمتكلّمون ـ تبعاً لما ورد في الشرائع السماوية التي نصت على كون العالم حادثاً زمانياً، وانّ الله سبحانه كان ولم يكن معه شيء ـ ذهبوا إلى القول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً، أي انّه كان زمان لم يكن فيه للعالم أي أثر.

غير أنّهم عجزوا عن البرهنة والاستدلال على معتقدهم هذا، إذ انّ الحدوث الزماني عبارة عن «سبق عدم العالم في زمان خاص وانّه كان زمان لم يكن للعالم فيه خبر ولا أثر».

وهذا الرأي أوقعهم في مشكلة لأنّه ينقل الكلام إلى نفس «الزمان» فهل لهذا الزمان حدوث زماني أم لا؟

فإن اختاروا الأوّل لزم أن يكون للزمان زمان أي أن يكون ثمت زمان لم يكن

١ـ الأسفار: ٣/ ١٤١.

فيه من الزمان اللاحق أثر ولا خبر، وهذا باطل جداً لأنّه ينقل الكلام إلى الزمان السابق وهكذا يتسلسل.

وإن اختاروا الثاني استلزم ذلك قدم الزمان وهم يفرّون من كل قديم زماني.

هذا وقد طال البحث والجدل حول هذه المسألة التي هي خارجة عن أطار هذا البحث.

غير أنّ نظرية «الحركة الجوهرية» قد حلّت العقدة وأثبتت الحدوث الزماني للمادة بأوضح الوجوه، لأنّه إذا كان الزمان منبعثاً من تجدّد المادة وتدرّجها، فكل قطعة من المادة السيّالة ترسم عدم القطعة اللاحقة، فتصير كل قطعة من المادة موصوفة بأنّها لم تكن مع القطعة السابقة، وبالنتيجة لم تكن في الزمان السابق على القطعة اللاحقة.

وبتعبير آخر: إذا كان كل قطعة من المادة السيّالة وكل درجة منها متعانقاً مع الزمان، ولم يكن من القطعة اللاحقة أثر ولا عين فيها، صحّ توصيف القطعة اللاحقة بالحدوث الزماني، وهو أنّه لم تكن القطعة اللاحقة في ظرف القطعة السابقة، وهكذا الحال إذا وضعنا البنان على كل جزء جزء من تلك المادة السيّالة.

وبهذا يثبت الحدوث الزماني بالطبيعة من دون أي اشكال.

وفي هذا الصدد يقول الحكيم صدر الدين الشيرازي:

«لقد تبيّن أنّ الأجسام كلّها متجدّدة الوجود في ذاتها، وأنّ صورتها صورة التغير، وكل منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزماني كائن فاسد لا استمرار لهوياتها الوجودية، ولا لطبائعها المرسلة، ولا لمفهوماتها الكليّة، إذ الكلّي لا وجود له في الخارج والطبيعة المرسلة وجودها عين شخصياتها وهي متكثرة، وكل منها

حادث ولا جمعية لها في الخارج حتى يوصف بأنّها حادث أو قديم»[١].

وقال: «إنّ الطبائع المادية كلّها متحركة في ذاتها وجوهرها مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب كل وجود معين مسبوقية بعدم زماني غير منقطع في الأزل»[٢].

❀❀❀

د ـ الحركة بحاجة إلى محرّك:

إنّ الحركة ـ بتمام أبعادها في عالم المادة ـ تكشف عن وجود محرّك مقوّم للعالم، أي أنّها تكشف عن موجود ينبت الحركة من داخل المادة ويدفعها إلى الإمام، فإذا كانت المادة متجددة في كل آن مندفعة إلى الإمام، زائلة من جانب، وحادثة من جانب آخر، فلابدّ أن يكون هناك فاعل للمادة، وخالق لها، ومنبت لها من الداخل والأصل، ودافع لها إلى الإمام.

فإذا كان القدماء يتصوّرون أنّ المادة متوقفة والزمان هو السيّال، وأنّ سيلان المادة ليس إلاّ ثوباً استعارته المادة من الزمان (أي من مقايستها به) فقد كشفت نظرية الحركة الجوهرية عن أنّ ذات المادة بعمقها وبجوهرها في حال السيلان والتدرج وأنّ الحركة ليست مختصة بظواهر المادة وسطوحها (أي باعراضها) بل السيلان والتدرّج والزوال والحدوث، يعم جوهرها وصلبها ووجودها وهويتها أيضاً.

فالشيء بوصف كونه زائلاً حادثاً لا يمكن أن يكون مستقلاً وغنياً عن الفاعل ومستغنياً عن المتكأ والمعتمد.

---

١ و ٢ـ الأسفار: ٧/ ٢٩٧ و ٢٨٥، وأيضاً راجع ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

إنّ الحركة تشكل كيفية وجـود المقولة فلا سنخية لـه إلاّ سنخية نفس وجود المقولة.

وبعبارة أُخرى: انّ الحركة ليست إلاّ تعبيراً آخـر عن كيفية وجود الشيء أي إنّ لوجود كل شيء صورتين أو كيفيتين:

١ـ وجود قار ثابت.

٢ـ وجود متحرّك متدرج.

فإذا كانت المادة وكان الكون متحركاً في جوهره وذاته فإنّ معنى ذلك أنّ لها وجوداً سيّالاً متدرجـاً ينقضي بعضه بوجود البعض الآخر، فإذا كـان هذا هو حال العـالم، فهـو اذن «موجـود حـادث لم يكـن من ذي قبل» فيحتـاج إلى المحـدث، لاحتياج كل حادث إلى ذلك.

وصفوة القـول: انّ البراهين السابقة الـدالة على الحركة الجوهـرية أثبتت أنّ العالم بـذاته وجـوهره في حال تغير وتبـدل مستمرين، وأنّ الكـون بمادته وجـوهره يشبـه نبعاً دائم التـدفق ينبـع من جـانب وينعـدم في جانـب آخر، وأنّ الطبيعـة بظاهرها وباطنها، بشكلها وجوهرها، في حال التبدّل والتغيّـر المستمرين.

وعندئذ يصير العالم نفس الحركة، ونفس التغيّـر وذلك بالبيان التالي:

إنّ الحركة بالنسبة إلى وجـود المقولة ليست أمراً عارضاً لها ــ كما عرفت ـ بل هي مبيّنة لكيفية وجود المقولة.

فمقولة الكيـف والكم إذا عرضت عليها الحركة كـان معنى ذلك أنّ وجود تلك المقولة وجود تدريجي غير قار الذات، وفي ضـوء هذا إذا كانت مقولة الجوهر متحركة صار معنـاه أنّ وجود تلك المقولة وجود تـدريجي سيّال، غير قار الذات، فإذا كان العالم بجواهره وأعراضه متحركاً سيّالاً، كان وجوده وجوداً سيّالاً متدرّجاً

متقضياً.

فإذا لم تكن الحركة سوى نحو وجود للمقولة يصير وجود المقولات على غرار وجود الحركة سيّالاً زائلاً، وعندئذ يصير عالم المادة بجوهره وأعراضه نفس الحركة، وبذلك يعلم صحة قول الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي بأنّ «الحركة في كل مقولة عين تلك المقولة لا شيئاً زائداً عليه»[1].

فلفظة المادة عبارة أُخرى عن الحركة ولفظة الحركة عبارة أُخرى عن المادة، فيصير الكون حركة كلّه وسيلاناً، وزوالاً وتقضياً كلّه، والكون الذي هذا هو حاله كيف يمكن أن يوجد بنفسه، أليس هذا يعني أن توجد الحركة من دون محرّك؟

إنّ لنا أن نتساءل هنا: إذا كانت حقيقة العالم هي نفس الحركة ونفس الصيرورة التي سنخها سنخ الانفعال والتأثر فلابد أن يكون هناك محرّك خارج عن الطبيعة حتى يوجد الحركة فيها، أي يوجد الوجود المتغير السيّال، وإلاّ يلزم أن تكون جهة الانفعال نفس جهة الفعل أي أن يكون التحرك عين المحركية، والمحرك عين المتحرك.

قال الفيلسوف الإسلامي الكبير «صدر الدين الشيرازي»: «إنّ الحركة لكونها صفة وجودية امكانية لا بد لها من «قابل» ولكونها حادثة، بل حدوثاً لا بد لها من «فاعل» ولابد من أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلاً، وفاعلاً، فعلاً وقبولاً، تجدّديين واقعين تحت مقولتين متخالفتين، وهما مقولة أن يفعل وأن

١ـ والضابطة الكلية ـ في المقام ـ هي أنّ كل ما يوجد أزيد من مقولة فهو لا يدخل تحت مقولة خاصة بل يكون في كل مقولة نفسها، وهذا كالحركة والعلم والوحدة التي يوجد في كثير من المقولات، ولأجل ذلك لا يمكن تحديد كلّ واحد منها بمقولة خاصة، فلا يمكن أن يقال: إنّ العلم من مقولة الكيف أو الجوهر بل يجب أن يقال: إنّ العلم في الكيف كيف، وفي الكم كم.
وهكذا الحركة في الكيف كيف، وفي الكم كم، ومثلهما الوحدة. والتفصيل متروك لموضعه.

ينفعل، والمقولات أجناس عالية متباينة، ولاستحالة كون المفيض مستفيضاً بعينه فالمحرك لا يحرك نفسه، بل الشيء لا يكون في نفسه متحركاً، والمتحرّك لا يتحرك عن نفسه، فتكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة، وهذا محال، والمسخن لا يسخن نفسه بل لأمر تكون سخونته بالقوة فلابد أن يكون قابل الحركة متحركاً بالقوة لا بالفعل، وفاعلها لابد وأن يكون بالفعل فيما يحرك الشيء إليه أعني الكمال الوجودي الذي يقع فيه الحركة، وإن لم يكن بالفعل في نفس الحركة ولا بالقوة، إذ ليست الحركة كمالاً لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل»[1].

فتبين من هذا البحث الضافي أُمور:

أ ـ أنّ عالم المادة بما أنّ وجوده متدرّج وسيّال فلم يزل من حدوث إلى حدوث، لا ينفك عن محدث له.

ب ـ إذا كان العالم في كل لحظة متجدّداً في جوهره وأعراضه تبيّن معنى قول الله سبحانه في القرآن الكريم: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن ـ ٢٩).

ج ـ إذا كانت واقعية المادة هي نفس الحركة ولم يكن في إمكان الحركة أن تقوم بنفسها فواقعيتها نفس التعلّق والتدلّي عرفنا صحّة قول الحكيم السبزواري من: «أنّ الموجودات الإمكانية متدلّيات بنفسها متعلّقات بغيرها».

وهكذا أدت فكرة «حركة المادة» التي تمسك بها الديالكتيكيون لنفي وجود الخالق المحرّك، إلى إبطال دعواهم هذا، وإثبات عكس مقصودهم وهو وجود ذلك الخالق الفاعل المحرّك.

❋ ❋ ❋

١ ـ الأسفار: ٣/ ٣٨.

هـ ـ الحركة تلازم الغاية:

إنّ الحركة لما كانت تعني خروج الشيء من القوة إلى الفعلية لم تخلو من غاية حتماً.

فإنّ الحركة ليس إلاّ توجهاً من نقطة إلى نقطة أُخرى، ومثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون بلا غاية ولا غرض يناسب سنخ الحركة، فإنّ الشجرة عندما تتحرك ابتداءً من البذرة فإنّها تهدف غاية وهي أن تصل إلى مرحلة الثمرة المعينة المطلوبة.

وهكذا حركة الحيوان.

وعلى هذا الأساس أي إذا كان عالم الطبيعة متحركاً بالذات، متبدلاً في الجوهر صحّ توصيفه بأنّه متجه من نقطة إلى أُخرى، ومن جهة إلى جهة، وليست تلك الجهة إلاّ ما يعبّر عنها في ألسنة الشرائع السماوية بالمعاد، وكل هذا إنّما هو لأجل أنّ الحركة لا يمكن أن تكون بدون غاية.

وإلى هذا يشير قول الله سبحانه في القرآن الكريم: ﴿**إذا السَماءُ انْفَطَرَتْ * وإذا الكَواكِبُ انتَثَرَتْ * وَإِذَا البِحَارُ فُجِّرَتْ * وَإِذَا القُبُورُ بُعْثِرَتْ * عَلِمَتْ نَفْسٌ ما قَدَّمَتْ وأَخَّرَتْ**﴾ (الانفطار: ١ ـ ٥).

***

و ـ الحركة الجوهرية والتحوّلات الكيمياوية:

إنّ علماء الطبيعة أثبتوا حركة دائرية لأجزاء الذرة، وتحوّلات للأنجم، أو تحوّلات كيمياوية تؤول إلى تغيّرات وتبدّلات.

ولكن هـذه الحركات والتحـوّلات ـ مع صحتهـا في حدّ ذاتها ـ لا تمت إلى الحركة الجوهرية بصلة، لأنّ الحركة الجوهرية هي الحركة النابعة من بواطن الأشياء، وصميمها، فما لم تكن هناك حركة نابعة من جوهر الشيء وذاته لا يمكن أن تكون هناك حركات في سطوحه وظواهره.

فحركة الذرة حركة في الأين، والتبدّلات الحاصلة في الأنجم من قبيل الحركة في الكيف، نعم كل ذلك إنّما هو بفضل «الحركة الجوهرية».

وإن شئت التعبير عن هذه الحركات والتحوّلات وتسميتها باسم فسمّها بـ: «الحركة في الحركة».

وبعبارة أُخرى: انّ هذه الحركة (أي حركة الأعراض في ضمن حركة الجوهر والتي هي من قبيل الحركة في الحركة) هي إحدى النتـائج الظاهرة لنظرية «الحركة الجوهرية» حيث انّ الحكماء ـ قبل اكتشاف هذه الحركة ـ كانـوا يعدّون الحركة في الحركة أمـراً محالاً، ويستدلّون لذلك بـأنّها من قبيل التدريج في التـدريج المحال، ولذلك كانوا يعدّون تحقّق الحركة في مقولتي الفعل والانفعال أمراً محالاً، لأنّ الفعل هـو التأثير التـدريجي والانفعـال هـو التـأثّـر كـذلك، وحيـث اعتبر التـدرّج في نفس مـاهيتهما امتنـع أن تعرض عليهما الحركـة، لأنّـه يستلـزم وقـوع التـدريج في التدريج.

لأنّ الأمر التدريجي وإن كان تدريجيـاً من حيث الوجود، والتحقّق، لكنّه في تحقّق وصف التدريج يجب أن يكون فعلياً لا تدريجياً حتى في هذه الناحية.

غير انّ مكتشف هـذه الحركة (أعني: صـدر المتألهين) أبطل ذلك الـدليل وأثبت جواز الحركة في الحركـة وجعل حركة الأجسام والأنـواع في أعراضها في ظل حركاتها في صميم ذواتها وجواهرها من قبيل الحركة في الحركة.

نتائج أُخرى:

تلك هي بعض ما يترتّب على نظرية الحركة الجوهرية من النتائج التي لا تنحصر في ما ذكرناه، فقد رتب الفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي على نظريته في الحركة الجوهرية، نتائج وفوائد أُخرى:

منها: تبين الصلة والعلاقة الوثيقة بين البدن والروح، وانّ البدن ليس من قبيل القفص والروح من قبيل الطائر المحبوس، بل الطبيعة في ضوء الحركة الجوهرية تصل إلى مقام تتعلّق بها الروح، أو توجد الروح في أحضانها فالروح جسمانية الحدوث، وإن كانت روحانية البقاء.

ومنها: ربط الحادث بالقديم الذي يعد من المشكلات والمعضلات الفلسفية، ومعناه انّ العلّة، وهو الله تعالى إذا كانت قديمة، وكان المعلول، وهو العالم حادثاً فكيف يمكن الانفكاك بينهما، وكيف تأخر المعلول عن العلّة؟

وقد قام ـ رحمه الله ـ بحل هذه المشكلة وغيرها في ضوء نظريته.

وبما انّ البحث حول هاتين النتيجتين وغيرهما يوجب الإطالة طوينا الحديث هنا آملين أن نعود إليه عند الكلام حول صفات الله سبحانه.

أُسس المادّية الديالكتيكية

الأصل الثالث

قانون انتقال التبدّلات الكمية إلى التبدّلات الكيفية

يذهب الديالكتيكيون إلى أنّ التبدّلات الجزئية التدريجية المستمرة الطارئة على الطبيعة ربّما تصل إلى حدّ يفتقد فيه الجسم قدرته على تحمّل هذه التغيّرات بشكلها الخاص، والتدريجي، فيقع في الجسم تحوّل فجائي آني تحصل على أثره كيفية جديدة للمادة.

وبعبارة أُخرى: أنّ التطور الديالكتيكي للمادة لونان: أحدهما: تغيّر كمي تدريجي يحصل ببطء، والآخر: تغيّر كيفي فجائي يحصل بصورة دفعية نتيجة للتغيّرات الكمية المتدرجة بمعنى انّ التغيّرات الكمية حين تبلغ مرحلة الانتقال تتحوّل من كمية إلى كيفية جديدة.

قال ستالين:

«إنّ الديالكتيك ـ خلافاً للميتافيزيقية ـ لا يعتبر حركة التطور حركة نمو بسيطة لا تؤدي التغيّرات الكمية فيها إلى تغيّرات كيفية، بل يعتبرها تطوراً ينتقل من تغيّرات كمية ضئيلة وخفيّة إلى تغيّرات ظاهرة وأساسية أي إلى تغيّرات

كيفية، وهـذه التغيّـرات ليست تدريجيـة بل هي سريعة فجائيـة، وتحدث بقفزات من حالة إلى أُخرى.

إنّ من الواجب فهم حركة التطور لا مـن حيث هي حركة دائرية، أو تكرار بسيط للطريق ذاته، بل من حيث هي حركة تقدمية صاعدة»[١].

وقال انجلز:

«بـالإمكـان تسميـة الكيميـاء بعلم التبـدّلات النـوعيـة في الأجسـام تلك التبدّلات الحادثة عن تأثير تبدّلات الكيان الكمي»[٢].

وهذا الأصل مـوروث من الفيلسوف الألماني «هيجل» الذي مثل لـه بالمثال التالي الذي يستشهد به الماركسيون في كتاباتهم أيضاً:

إنّ الماء عند التسخين تـرتفع درجة حـرارته بـالتدريج وتحدث بسبـب هذا الارتفـاع التدريجي تغيّـرات كميـة بطيئـة، ولكن إذا زيـدت حـرارته إلى درجـة (١٠٠) فسوف ينقلب في تلك اللحظة من حالة السيلان إلى الغازية وتتحوّل من الكمية إلى كيفية.

كـذلك البرودة الـواردة على الماء قـد تصل إلى حـدّ لا تقبـل طبيعتـه تلك البرودات التدريجية الجزئية بشكلها الخاص فتتحول فجأة وفي آن واحد إلى جليد.

وقد استخدم ماركس وأتباعه هذا الأصل لإثبات نظريتهم الاجتماعية وهي انّ التغيرات والتحـوّلات الحاصلة في المجتمـع ربّما تصل إلى درجـة لا يقدر فيهـا المجتمع على قبـول هذه التغيّـرات التدريجيـة الجزئيـة بشكلها الخاص، ولـذلك يحدث فيها انقلاب دفعي وتغيير فجائي حتماً فيتبدل إلى نظام من نوع آخر وكيفية أُخرى.

١ـ المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ٨ ـ ٩.

٢ـ ديالكتيك الطبيعة: ٤١، والمادية الديالكتيكية: ٢٢٩.

ولهذا يتبدّل الإقطاع إلى الرأسمالية، والرأسمالية إلى الاشتراكية وهكذا.

وقد تشبّث الماركسيون لإثبات هذا الأصل الفلسفي الذي استخدموه لإثبات نظريتهم الاجتماعية في الانقلاب بأمثلة جزئية، مثل تبخر الماء عند ارتفاع درجة حرارته إلى مائة، وأمثلة من الحوامض العضوية الكيمياوية التي تختص كل واحدة منها بدرجة معينة لانصهارها وغليانها حيث بمجرّد بلوغ السائل تلك الدرجة يقفز إلى حالة كيفية جديدة.

فحامض النمليك ـ مثلاً ـ درجة غليانه (١٠٠) ودرجة انصهاره (١٥).

وحامض الخلّيك نقطة غليانه (١١٨) ونقطة انصهاره (١٧).

فالمركبات الهيدروكاربونية تجري طبقاً لقانون القفزات والتحوّلات الدفعية في غليانها وانصهارها [١].

كما انّ ما يذهب إليه منديليف من أنّ خصائص العناصر الكيمياوية متعلّقة بمقادير وزنها الذري، فكل عنصر كيمياوي يتحدّد بمقدار شحنة نواته، ويؤدّي التبدّل الكمي في هذا المقدار إلى تحوّلات نوعية للعناصر [٢].

ويقصد أصحاب الديالكتيك من هذا الأصل إثبات ثلاثة أُمور:

١ـ أنّ الحركات الواردة في الطبيعة ليست حركات دائرية بل هي حركات تكمالية صاعدة.

٢ـ أنّ التغيّرات الفجائية الدفعية التي يسمّونها بتغيّر الكمية إلى الكيفية أصل عام ومطلق في الطبيعة.

٣ـ أنّ هذا الأصل يعم المجتمع أيضاً ويجري في مجاله كما يجري في مجال

١ـ ضد دوهرنغ: ٢١٤.

٢ـ المادية الديالكتيكية: ٣٣٦.

الطبيعة.

وقبل أن نتحدث حول هذه النتائج ونناقشها لابدّ أن نشير إلى أمر مهم في المقام وهو:

انّ التعبير المنقول عن الفيلسوف الألماني «هيجل» في هذا المقام وهو: الانتقال من التبدّلات الكمية إلى كيفية وقد مثل لذلك بالماء المتبدّل إلى بخار إثر ارتفاع درجة الحرارة.

فنقول: إنّ التبدّلات الواردة على الماء عند تصاعد السخونة انّما هو من قبيل التبدّلات الكيفية لا الكمية، لأنّ التبدّلات الكمية الحاصلة في الماء عبارة عن: تزايد الماء وتناقصه، وأمّا تصاعد السخونة فليس من تزايد الماء وتناقصه في شيء، ولهذا لا يكون من قبيل التبدّلات الكمية بل هو من التبدّلات الكيفية، فكيف سمى «هيجل» تصاعد السخونة بالتبدّلات الكمية.

ثم إنّ تبدّل الماء الحار إلى بخار ليس تبدّلاً كيفياً حاصلاً في الماء، بل البخار نوع جديد يغاير الماء بدليل تغاير آثارهما، فالأولى أن يعبّر «هيجل» عن مقصوده بأنّ التغيرات الكيفية التدريجية ربّما تبلغ درجة تنقلب فيها الطبيعة إلى نوع آخر، فينبغي أن يقال في مثال الماء: إنّ التبدّلات الكيفية التدريجية في الماء تتحوّل إلى التبدّلات النوعية [1].

ولهذا السبب نجد بعض المؤلفين الديالكتيكيّين مع أنّهم عبّروا عن هذا الأصل عند بحثهم لأصل «صراع المتناقضات» بالتبدّلات الكمية إلى «كيفية» [2] عبّروا عند بيان أصل «قفزات التطور» بقانون الانتقال من التبدلاّت الكمية إلى

١ـ إنّ الكيف من المقولات العرضية كالكم، والنوع أحد أقسام الجوهر، وهذا واضح لمن له إلمام بالفلسفة الإسلامية وقد خلط الماركسيون بين الكيف والنوع وهو بدوره خلط بين العرض والجوهر.

٢ـ المادية الديالكتيكية لجماعة من كبار المفكرين الروس: ٢٥٧.

التبدّلات «النوعية»[١].

مناقشة النتائج الثلاث:

وها نحن نناقش النتائج الثلاث التي رتّبها الماركسيون على الأصل الحاضر.

أمّا النتيجة الأُولى وهي: كون جميع الحركات صاعدة لا دائرية فنمنع شموليتها لكل التطورات والتبدّلات الحاصلة في شتى مجالات الطبيعة، وذلك لما قلناه في مبحث الحركة، من أنّ الحركة لا تنجر دائماً إلى التكامل وحدوث أنواع جديدة، بل هناك حركات تؤول إلى النقص والنزول في الشيء المتحرك، فلا يصل الدور إلى الأصل المذكور (أعني: انتهاء التبدّلات التدريجية الجزئية إلى تكامل كلّي، وحصول نوع أكمل، فانّنا نرى في الطبيعة كثيراً من الحركات الدائرية (الفرجالية) لا يوجد فيها أي تكامل تصاعدي)، وذلك مثل تبدّل البيضة إلى فرخ والفرخ إلى طائر ثم إلى بيضة وهكذا، ومثل تبدّل البذرة إلى نبتة، والنبتة إلى بذرة وهكذا.

وهذه الأمثلة تنقض النتيجة الأُولى التي بناها الماركسيون على الأصل المذكور، وإن حاولوا توجيه وتفسير هذه الحركات الدائرية أيضاً بما يوافق ما ادّعوه!

ولعل من أوضح الأدلّة على أنّ بعض الحركات دائرية وليست تكاملية صاعدة مياه البحار فانّها تتبخر على أثر إشراق الشمس عليها ثم تتحوّل إلى أبخرة ثم إلى قطرات المطر، ثم تنزل وتتحوّل إلى سيول تنحدر إلى البحار لتتحول ثانية إلى البخار وهكذا.

١ـ نفس المصدر: ٢٢٧.

فهل يمكـن أن تسمّى هـذه الحركة وأشبـاهها الكثيرة في الطبيعـة بحركـة تكاملية صاعدة؟ [١]

نعم يمكـن أن يقال أنّ البـذرة الواحـدة عنـدما تتحـوّل إلى نبتة أو شجـرة تتبدّل إلى بذور كثيرة، بـدل بذرة واحدة فتصبح التفاحة الواحـدة تفاحات كثيرة، والحنطة الواحدة حبات عديدة من الحنطة، ولكن هذا التبدّل والتطور ليس تطوراً وتبدّلاً نوعياً ولا كيفياً، بل هو تطور وتحوّل كمي، كما هو واضح.

فانّ تبـدّل بذرة واحدة إلى آلاف البـذور تحول عددي لا تكـامل كيفي، ولا تحول نوعي، إذ ليست هناك لا كيفية جديدة ولا نوع جديد.

وهـذا يرشـدنا إلى أنّ النتيجـة الأُولى، وهي انّ جميـع الحركات الحاصلـة في الطبيعة حركات تكاملية صاعدة غير صحيحة لكونها منقوضة بما يخالفها.

يبقى أن نشير هنا إلى ضابطة لمعرفة وتمييز التغيير الكمي عن الكيفي فنقول: إنّ الظاهـرة الطبيعية إذا بقيت بعـد تحولها أو خلال هذا التحـوّل محتفظة بآثـارها وخواصهـا، ولم يوجب التحوّل فيهـا إلى فقدان آثارها السـابقة وبروز آثار جـديدة كان تبدّلها وتحوّلها من قبيل التحوّلات والتبدّلات الكمية.

وأمّا إذا وصلت التحـوّلات والتغييرات الجزئية في ظاهرة مـا إلى حد فقدت فيه تلك الظاهرة الطبيعية الآثارَ السابقة وظهرت آثار جديدة، فعندئذ تكون تلك الظاهرة قد تبدّلت إلى نوع جديد، وكيف حادث.

❋ ❋ ❋

١ـ والغريب أنّ الديـاليكتيكيين عندما يريدون التمثيل لاجتماع المتناقضات يستخـدمون مثال البيضة والفرخ، ولكنّهم يتجاهلون هذا المثال هنا لأنّه لا يتفق مع هذا الأصل!!!

وأمّا النتيجة الثانية: وهي انّ التبدّلات الجزئية التدريجية تتبدّل بصورة «**فجائية وقافزة**» إلى تكامل نوعي أو كيفي في جميع الموارد، فهي أيضاً ليست أصلاً عاماً، لأنّنا نشاهد في الطبيعة تبدّلات نوعية كثيرة حصلت تدريجياً، وشيئاً فشيئاً، لا دفعة وفجأة وبالقفزة، وإليك فيما يأتي بعض الأمثلة:

أ ـ النطفة البشرية تتدرّج في التكامل في الرحم فهي ترتقي من مرحلة دنيا إلى مرحلة عليا تدريجياً لا فجأة، فليس في مسير التكامل البشري أي تغيّر أو تحوّل فجائي إلاّ في موردين هما: ظاهرة ولادة الإنسان، وظاهرة بلوغه.

ولو انّنا أغمضنا العين عن هذين الموردين لم نجد في التكاملات الحاصلة في الكائن البشري إلاّ تكاملات تدريجية لا فجائية ودفعية.

وبكلمة أوضح: إنّ الحالة الجديدة ليست إلاّ عبارة أُخرى عن تراكم مجموع التبدّلات الجزئية التدريجية وانضمام بعضها إلى بعض، لا شيئاً آخر يغاير مجموع تلك التغيّرات.

ب ـ الأرض وإن انفصلت عن الشمس فجأة ـ كما تقول بعض النظريات الفلكية ـ ولكن التكاملات الواردة عليها حصلت خلال ملايين السنين شيئاً فشيئاً، وفي نفس الوقت حصلت تبدلات في الأرض أدّت إلى تحقّق أنواع جديدة، ولكنّها برمتها حصلت تدريجياً، فانّ المعادن عبارة عن العناصر الموجودة تحت الجبال، أو تحت طبقات الأرض والتي تحولت ـ عبر آلاف السنين بل وملايين السنين ـ إلى تلك الأنواع، وهكذا حصل كل شيء في الأرض بصورة تدريجية، وجزئية لا دفعية ولا فجائية وبصورة قافزة.

ج ـ هناك فلزات ومعادن لا يوجب حدوث التغيرات الجزئية فيها إلى ظهور نوع جديد، وكيفية جديدة، بل ربّما يوجب صلابتها أكثر، أو ليونتها، وذلك كالذهب أو الفضة مهما بلغت التغييرات فيهما.

د ـ الطائر يتبدّل إلى بيضة، والبيضة إلى فرخ طائر، وهذه التبدلات المنجرة إلى هذه الأنواع تحصل شيئاً فشيئاً أي يكون النوع الحاصل نتيجة تراكم أو انضمام التبدّلات الجزئية بعضها إلى بعض.

هـ ـ اللغة وهي من الظواهر الاجتماعية تتحول وتتطور، ولكنّها لا تخضع لقانون الديالكتيك، فانّ التاريخ لا يخبرنا عن تحولات كيفية دفعية في اللغة، بل تتحول اللغة تدريجاً، ولهذا لا توجد نقاط فاصلة في حياة اللغة تتحول فيها من شكل إلى شكل آخر، نتيجة للتغيرات الكمية البطيئة.

و ـ إنّ المشاهدات العينية في مجال انتقال المجتمعات من النمط الزراعي إلى النمط الصناعي تثبت أنّ كل ذلك كان يحدث شيئاً فشيئاً عبر مدة طويلة لا بالفجأة والقفزة.

ز ـ إنّ تغيير نظام الرق، وتحرير الإنسان بعدما عانى من العبودية والاستعباد في بعض المجتمعات القديمة لم يتم بصورة دفعية فجائية في جميع المناطق بل كان يتحقّق في أكثر المناطق بصورة تدريجية، وحدوث ذلك بصورة دفعية وقافزة في بعض المناطق نادر وقليل.

ح ـ إنّ ذوبان الزجاج وشمع العسل يتم تدريجياً كما أنّ الموت والحياة يحدثان بعد حصول تغيرات تدريجية.

إنّ جميع هذه الأمثلة وغيرها ممّا لم نذكره رعاية للاختصار، تشهد بأنّ حصول الأنواع، أو الكيفيات الجديدة، لا يتحقّق دائماً بصورة قافزة، وإن صدقت هذه المقولة في بعض الموارد، فلا يصح ما رتّبه الديالكتيكيون على الأصل الذي ذكروه في مطلع هذا البحث.

❋ ❋ ❋

وأمّا النتيجة الثالثة: وهي شمول هذا الأصل (وهي انتهاء التغيرات الجزئية إلى انقلاب آني دفعي) للمجتمع، فيردها أنّ الانقلابات والتغييرات القافزة ليست أمـراً حتميـاً في جميع المجتمعـات البشريـة، بـل ربّما تـؤدي التغيرات الجزئيـة إلى حصول نظام جـديد من دون أن تتوسط بين النظامين قفزة، فيكـون النظام الجديد حصيلـة اجتماع نفس التغيرات الجزئيـة التـدريجيـة، من دون أن يحدث مـن تلك التغييرات شيء دفعي.

ومن هنـا يطرح السؤال التـالي وهو: هل الإصلاح الاجتماعـي يتم دائماً عن طريق الانقلاب والثورة الدموية أو انّـه يتم عن طريق الإصلاحات التدريجية، أم أنّ هناك نظرية أُخرى ثالثة ؟

الحق هو أنّ هنـاك نظرية ثـالثة، هي الصحيحة وهـي الحق، ويتضح ذلك بالبيان التالي:

إنّ المجتمعات ـ من حيث درجة انحطاطها وشدة فسادها ـ على نوعين:

نوع استشرى فيه الفسـاد وضرب بأطنابه على جميع أرجـائه، ونفذ إلى أعماقه ففي هـذه الصـورة لم يكن بـد مـن سلوك طـريـق الثـورة الكاسحـة والانقـلاب الفجائي، لاصلاح مثل هذا الوضع، لأنّ الاصلاحات الجزئية والتدريجية لا تحقّق أي نجـاح ما دام هنـاك قوى وعنـاصر مضادة تبطـل مفعول هـذه الاصلاحـات التدريجية وتقضي عليها، وتعيدها من بعد الغزل أنكاثاً، ومن بعد البناء خراباً، فانّ مثل هـذه العنـاصر مثل الجراثيم القـويـة التي تتقـوى وتشتد ضـد أي استعمال تـدريجي للدواء فـلابد في مثـل هذه الصـورة من بتر العضـو الفاسـد أو إحراقـه لاستئصال تلك الجراثيم معهـا، والتخلص من شرّها تخلصاً كـاملاً، والقضاء على جذور الفساد ومنابعه ومصادره قضاءً تاماً.

وأمّا النوع الآخر من المجتمعات فهو ما كان الفساد فيه سطحياً غير مستشر

ولا نافذ إلى أعماقه، وكان لا يزال هناك رجال طيّبون، وقلوب تستجيب، وعقول يكفيها بعض الإثارة، ونفوس يجديها بعض الإصلاح، فلا داعي لنسف كل شيء ولا داعي لسلوك طريق الانقلاب الدموي المهدم الذي يأكل الأخضر واليابس.

من هنا لا يصح ما رتبته الماركسية على الأصل المذكور في مطلع هذا البحث من حتمية سلوك طريق الانقلاب الاجتماعي بنحو مطلق، بل لابد من تقييم الأوضاع والحالات في المجتمع، وملاحظة نوع المجتمعات ومعرفة مدى استشراء الفساد في سطوحها ونفوذها في أعماقها.

وتتجلّى صحة هذا الموقف إذا لاحظنا أمراً مهماً وهو أنّ المجتمعات الإنسانية مجتمعات حرّة ذات عقل وإرادة وعند ذلك يمكن أن نحاسب ونرى ما هو الأصلح للوصول إلى الضالة المنشودة.

وأمّا بناء على ما ذهب إليه ماركس وأتباعه من تصوير المجتمعات البشرية وكأنّها آلة صمّاء تجري في مضمار التكامل وتتحول من نظام إلى آخر من دون اختيار وحرية، فليس أمام المرء إلاّ أن يسلك طريقاً خاصاً واحداً، وهو استخدام اسلوب الثورة العارمة والانقلاب الدموي من دون أن يكون أمامه أيّة خيارات أُخرى.

وسنفصل هذا فيما يأتي من الأبحاث.

ثم إنّ هناك أسئلة أُخرى تطرح نفسها على الديالكتيكيين ونظريتهم لم يجدوا لها إجابات صحيحة مقنعة نذكر بعضها هنا.

إنّ الماركسية تريد إجراء أصل الانقلاب في المجتمع وتعتقد أنّه أصل كلّي وحتمي الوقوع في جميع المجتمعات مع أنّا نرى بعض المجتمعات تقع فيها الانقلابات الاجتماعية في مدة عشر سنين حيث تنجر التناقضات والصراعات الداخلية فيها إلى الثورة والانقلاب، ونرى إلى جانب تلك المجتمعات مجتمعات أُخرى يمر عليها أكثر من مائتي عام دون أن تقع فيها انقلابات مماثلة، فرغم

فسادها وتراكم ذلك لا نرى فيها أثراً لتبدّل الكميات الكثيرة إلى كيفية جديدة، ولا تنجز التناقضات الداخلية فيها إلى حركة وانقلاب على غرار ما يصوّره أو يتصوّره الماركسيون في هذه النظرية، ونمثّل لذلك بما يلي:

إنّ الماركسية تعتقد بأنّ الثورة الفرنسية الكبرى ثورة رأسمالية، وقد تحقّقت هذه الثورة عام ١٧٨٩م، أي أنّه يمر على تلك الثورة قرابة مائتي عام، ومع ذلك لم تنجز التناقضات الداخلية فيها إلى الانقلاب الاشتراكي!

والأفضح من هذا هو الانقلاب الواقع في المجتمع البريطاني عام ١٦٨٠ ـ ١٦٨٨م، وهو الانقلاب الذي جرّ بذلك المجتمع إلى الرأسمالية وأنهى عهد الإقطاع، فانّه رغم مرور ثلاثة قرون على هذه الثورة، وتكامل وسائل الانتاج فيها، لم يتغيّر نظام ذلك المجتمع إلى النظام الاشتراكي، ولم تحصل أو تقع أية ثورة على العلاقات الاقتصادية الظالمة الحاكمة هناك، (ونقصد بالعلاقات الاقتصادية كيفية مالكية الإنسان لوسائل الانتاج).

في حين أنّ المجتمع الروسي انقلب إلى النظام الرأسمالي عام ١٩٠٥م ولم يمر سوى اثني عشر عاماً إلاّ وانقلب إلى الاشتراكية.

فلو كانت التبدّلات الجزئية التدريجية والتناقض الداخلي تنتهي دائماً إلى حدوث كيفية جديدة، فلماذا لم تحدث تلك الكيفية في انجلترا وفرنسا؟!

أوليس هذا خير دليل على أنّ جريان هذا الأصل في المجتمع لا يخضع لضابطة مطردة، وأنّه لو صحّ جريانه فانّما يجري في الطبيعة خاصة.

إذا كان الماركسيون يعتقدون أنّ الانقلاب في المجتمع يحدث بعد تكامل أدوات الانتاج، ذلك التكامل الذي ينجر إلى تغيّر العلاقات، الملازم لتغيّر النظام سألناهم: ألاّ يبلغ حجم التطور في وسائل الانتاج في فرنسا خلال مائتي عام حجم التطور في هذه الأدوات في روسيا في ظرف ١٢ سنة، فلماذا مع ذلك

تغيّرت العلاقات الاقتصادية في روسيا وحدث الانقلاب فيها، ولم تتغير هذه العلاقات في فرنسا بل هي باقية على حالها رغم تطور الآلة فيها؟!

وما هذا إلاّ لأنّ المجتمع الانساني ليس آلة صمّاء محكومة لقوانين خاصة قهرية، بل له بما جبل عليه من الاختيار والحرية، أن يقوم بعمليات خاصة تؤخّر أو تعجّل في وقوع الانقلاب أو تقضي على جذوره قضاءً تاماً كما ستعرف.

لقد اعتمدت الماركسية هذا الأصل وتمسكت به لأنّه يخدم نظريتها الاجتماعية ويبرّرها، ولو عجز هذا الأصل عن تبرير نظريتها ولم تجدها في هذا المجال لأعرضت عن الأخذ به، ويدل على ذلك أنّ الماركسيين أخذوا من الأُصول التي جاء بها هيجل وغيره من الفلاسفة، خصوص ما يخدم ويبرر نظريتهم وتركوا ما لا ينفعهم في هذا الواقع، وإن كانت تلك الأُصول المتروكة تعكس الواقع.

إنّ الماركسيين حاولوا إثبات نظرية اجتماعية في الحياة البشرية بواسطة قانون جار في الطبيعة، أي أنهم أرادوا العبور إلى النظام الحياتي للإنسان من خلال القوانين الطبيعية الحاكمة في عالم المادة، وادّعوا بأنّ كل ما يجري في الطبيعة الصمّاء يجري في المجتمع البشري حرفاً بحرف، وهذا ممّا لا يرتضيه أي فيلسوف واقعي النظرة، لما بين عالم الطبيعة الصمّاء، وعالم الإنسان، من الفارق الكبير، فالموجودات الطبيعية كائنات عمياء صماء لا إرادة لها ولا حرية والإنسان كائن عاقل حر، مختار يفعل ما يريد، ويترك ما لا يريد.

إنّ تجاهل هذا الفارق الشاسع بين الإنسان العاقل الحر والمادة العمياء الصمّاء هو الذي أوقع الديالكتيكيين في هذا الخطأ الفضيع، ودفعهم إلى تعميم أحكام الطبيعة الصارمة الجارية فيها قهراً وقسراً ومن دون علمها وإرادتها على الحياة البشرية التي يمكن للإنسان صياغتها بنفسه، وكيفما يريد، ويدلّ على ذلك أنّ السلطات التي تواجه الانقلاب ربّما منعت من وقوع الانقلاب (الذي يبدو

حتمي الوقوع) أو تأخير وقوعه بإعطاء بعض الحريات أو الحقوق.

ولأجل الفرق الواضح بين عالم الطبيعـة العمياء والانسان العاقل الحر نرى تأخّـر وقوع الانقلابـات في بعض المنـاطق والمجتمعات إلى مـدّة (٢٠٠) سنة كما عرفت بينما وقعت مثل هـذه الانقلابات في بعض المناطق والبلاد في مـدة لا تزيد على اثنتي عشرة سنة !!

ومـا هذا إلاّ لأنّ المجتمـع الانساني كـائن حـر ومفكـر له كمال الحريـة في التصرف، ولـه كمال القـدرة على التسبب بـالأسباب، فلـه أن يـوقـد لهيب الثـورة ويعجل في وقوع الانقلاب، وله أن يؤخّـر ذلك أو يطفىء نائرة الثورة ويقلعها من الأساس.

❋❋❋

أجل انّ المشكلة الأساسية هـي انّ الماركسيين أرادوا تطبيق نظرية اجتماعية معينة فاستعـاروا لها أصلاً فلسفياً من عالم الطبيعـة، متجاهلين الفارق الكبير بين العالمين: عالم الطبيعة وعالم الإنسان.

وقد كـان هذا هو الخطأ الـذي وقعت فيه الحكومـات الفاشية التـي كانت تعاني من نزعات عنصرية، فإنّ هذه الحكومات لمّا رأت تفوق بعض الأجناس على البعض الآخر في الطبيعة ذهبت إلى أنّ هذا التفوّق يجب أن يكون في مجال الحقوق الإنسـانية أيضـاً، وإنّ الأجنـاس المتميّزة في الـواقع يجب أن تحظـى بالامتيـازات السيـاسية والحقـوقية على الأجنـاس الأُخـرى أيضاً، حسـب ما هـو جار في عـالم الطبيعة.

إنّ تعيين الـوظائف والـواجبات الاجتماعيـة والقوانين التي يجب أن تسـود الحياة البشرية في ضوء القوانين السـائدة على الطبيعة المقهورة والمادة غير الشاعرة

خطأ كبير وتجاهل لإرادة الإنسان، واعتقاد بجبريته وهل هناك إهانة توجه إلى الإنسان العاقل الحر أكبر من هذه الإهانة بأن نعتبر التغيّرات الاجتماعية الحاصلة في حياته نتيجة عوامل حتمية وقهرية خارجة عن إطار إرادته كما هو الحال في الطبيعة العمياء الصمّاء المقهورة؟

ثم إنّ تعميم حكم الطبيعة الصمّاء بحيث يشمل المجتمع الإنساني الحر العاقل وتصوير المجتمع الإنساني كالطبيعة والادّعاء بأنّ القوانين الجارية على الطبيعة جارية على المجتمع البشري على نحو الحتم والجبر سواء أراد الإنسان، أم لا، من الأفكار الواهية التي يكذّبها تاريخ الانقلابات، والثورات، والتحوّلات الاجتماعية.

فإنّ حاصل النظرية الماركسية هو أنّ المجتمع مكتوف الأيدي في مقابل حتمية الانقلاب ومحكوم بها بحجة أنّ التبدّلات الكمية في مجال وسائل الانتاج ستنجرّ إلى التبدّلات الكيفية في العلاقات الاقتصادية، ومن ثم في الأنظمة السياسية والفلسفية والآداب والفنون، تماماً مثلما يتبدّل الماء إلى البخار إثر التبدّلات والتغيّرات الكمية الحاصلة في الماء، من دون أن يكون للمجتمع الإنساني ولا لقادته أي تأثير في حصول التغيّرات السياسية، ووقوع الانقلابات.

وعلى هذا يكون الإنسان متفرّجاً على التاريخ لا صانعاً له، ناظراً لا لاعباً، مداراً لا مديراً.

ولا شك في أنّ هذا ممّا أجمع علماء الاجتماع والتاريخ على خطأه وبطلانه، فإنّ كثيراً من الانقلابات العظمى في التاريخ البشري قد تحقّقت على أثر قيام شخص أو أشخاص معيّنين من المصلحين بتوعية الناس وإيقافهم على ما يحيط بهم من الفساد والانحطاط الأخلاقي والمعنوي وما يؤول إليه أمرهم من السقوط في حضيض الحيوانية إذا استمروا على هذه الوتيرة، فنهض الناس على أثر توعية

هؤلاء المصلحين المخلصين، وأطاحوا بالأوضاع السائدة والأنظمة القائمة بمحض إرادتهم، رغم أنّهم كانوا يعيشون في الأغلب حياة الرفاهية من الجانب المادي ولم تكن ثمة أية تناقضات اجتماعية داخلية.

وربّما طالت المدة حتى استيقظ الناس وأثّرت فيهم دعوة المصلحين، فعرفوا الحقائق بعد زمن وأدركوا بعد لأي ما كشف عنه المصلحون، وعلموا بخطورة الموقف ثم نهضوا نهضة رجل واحد في وجه الأنظمة السائدة حتى استأصلوها من جذورها، وتخلّصوا منها وأقاموا مكانها أنظمة صالحة تضمن كرامة الناس وتوفر حياة الطهر والحق والصلاح لهم.

وفي هذه الحالة لم تكن التبدّلات الكمية عللاً لحدوث التبدّلات الكيفية في المجتمع البشري، بل لم تكن من التبدّلات والتغيّرات في مجال وسائل الانتاج أي أثر في تلك المجتمعات، وإنّما نهضت تلك المجتمعات في وجه أنظمتها السائدة لفساد القيّمين عليها وانحرافهم وخيانتهم وابتعادهم عن جادة الدين الصحيح، وتنكبهم عن طريق العقيدة الإلهية، ولخيانتهم لتعاليم الأنبياء المقدسة.

فهذه هي الثورة الحسينية لم تخضع للقانون المذكور، بل نهض الإمام الشهيد «الحسين» ـ عليه السلام ـ في وجه الطاغية «يزيد» لطغيان يزيد وفساده، وانحرافه عن جادة الدين، بل ومعاداته لتعاليم النبي، وهي حقيقة يلخصها الإمام «الحسين» ـ عليه السلام ـ حيث يقول:

«اللّهمّ إنّك تعلم أنّه لم يكن ما كان منّا تنافساً في سلطان، ولا التماساً لفضول الحطام، ولكن لنري المعالم من دينك، ونظهر الاصلاح في بلادك، ويأمن المظلومون من عبادك، وتقام المعطلة من حدودك، ويعمل بفرائضك وسننك وأحكامك».

وقد أوجدت هذه الثورة العظيمة ثورات أُخرى كان لها الأثر الكبير في

الاطاحة بالنظـام الأموي الفاسد، مثل ثورة المختار، ثم ثـورة زيد بن علي، ثم ثورة يحيى بن زيد، فقد تـوالت الانتفاضات والثورات وتلاحقت الـواحدة تلو الأُخرى حتى سقط النظام الأموي من أساسه.

وهذا هو نموذج واحد من مـا حدث في التاريخ البشري من دون أن يكمن عامل الانقلاب والانتفـاضة والثورة، في تطور وسائل الانتـاج أو التضاد الداخلي على النحو الذي يصوّره الديالكتيكيون.

الثورات الشيوعية وعامل التدخل الخارجي:

يصر الماركسيون ــ بالاعتماد على الأصـل أو القانـون الجاري على الطبيعة ـ على أنّ الانقلاب في المجتمع البشري وانتقاله من الكم إلى الكيف في النظام يجب أن يتم بصـورة طبيعية ذاتية، من دون تـدخل أية عـوامل خارجيـة، أي على غرار التبدّلات والتغيرات الطبيعية الكيفية الحاصلة على نحو ذاتي تلقائي.

غير أنّ كيفية حصـول الثورات الشيوعيـة في روسيا مهد الماركسيـة أبطلت هذه النظرية، فإنّ لينين وستالين هما اللّذان هيّئا وخطّطا للثورة، وهما اللّذان أيقظا شعور طائفة من العمال ودفعا بهم إلى الثورة والنهضة.

فالحتميـة الماركسية ترى أنّ حركـة المجتمع حركة طبيعيـة تقع وتتحقّق من دون حـاجة إلى تـدخل العمال أو الفـلاحين أو أي شخـص آخر، والقيـام بإزالـة النظام السـائد وبدون حاجـة أو أثر للدعـاية الماركسية، ولكن الـواقع في الاتحاد السـوفياتي كـان على العكـس من هـذا، فإذا بـالانقـلاب الاختياري يحل مكـان الانقلاب الجبري الحتمي.

ثم إنّ هذا المذهب الذي كان يقوم على الاقتصاد حتى أنّ فلسفته بنيت على

هـذا الأساس اتّخذ لنفسـه منهجاً سيـاسياً يخالـف هذه الفلسفـة، فانّ أصحـابها يتدخلون في البلاد المختلفة، ويدبّرون فيهـا الثورات، ويصنعون فيها الانقلابات، وبعـد أن يهيّئون لها بـالدعـايـة والاعلام، واستئجـار العملاء، وهكـذا نجـد كل الثورات والانقلابـات الاشتراكية والشيوعية الواقعة في المنظـومة الاشتراكية لم تقع ولم تتحقق إلاّ تحت تأثير عوامل خارجية وتدخل خارجي علني أحياناً وسري تارة أُخرى، ونمثل لذلك بالمجر، ويـوغسلافيا، وبلغاريا، وتشيكوسلوفاكيا، وألبانيا، ورومانيا، وبولونيا (وافغانستان).

فـانّ الانقلابـات الاشتراكيـة والشيـوعية فيهـا حصلـت ووقعت بتـدخل عسكري مباشر.

وهكذا لم يبق من النظرية الديالكتيكية في هذا المجال وهو «تبدل الكم إلى الكيف نتيجة التضاد الداخلي الذاتي» سوى القشور الميتة، والألفاظ الخاوية.

أُسس المادّية الديالكتيكية

الأصل الرابع

الارتباط العام

وهذا هـو الأصل الأخير الـذي استندت إليـه الماركسية في تفسير الظـاهرة الكونية والتنوّعات والتحوّلات في عالم الطبيعة والحياة البشرية، وقد فسّـره ستالين بقوله:

«إنّ الـديالكتيـك خلافـاً للميتافيـزيقيـة، لا يعتبر الطبيعة تـراكماً عرضيـاً للأشيـاء، أو حوادث بعضهـا منفصل عن بعض، أو أحـدها منعـزل مستقل عن الآخر، بل يعتبر الطبيعة كلاً واحداً متماسكاً، ترتبط فيه الأشياء والحوادث فيما بينها ارتباطـاً عضويـاً، ويتعلّق أحـدها بالآخـر ويكون بعضهـا شرطاً لبعـض بصورة متقابلة»[1].

وقال انجلز قبل ذلك:

«إنّ الطبيعة التي تضمّنا تؤلف بمجموعها منظـومة ما تؤلف مجموعة ما في العـلاقات بين الأجسـام، ونقصد هنـا بكلمـة «جسم» كل واقع مـادي بـدءاً من

١ـ المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ٦.

النجوم وانتهاءً بالذرة»[١].

ويقول مؤلّفو كتاب «المادية الديالكتيكية» في شرح هذا الأصل تحت عنوان: «العلاقة المتبادلة بين الظواهر»:

«أثبت العلم انّ العالم عبارة عن كل واحد ترتبط أجزاؤه المختلفة وظواهره وعملياته ارتباطاً وثيقاً فيما بينها»[٢].

ولم يكن لهذا القانون أو الأصل أي أثر في أفكار ماركس وأُصوله الديالكتيكية وانّما أضافه إليه رفيقه انجلز، واستدل عليه وهو يصف كيفية توصله إلى هذا الأصل الفلسفي بأُمور ثلاثة، أو بالأحرى باكتشافات ثلاثة تحقّقت في عصره وهو القرن التاسع عشر الميلادي وانتقل على أثرها إلى هذا الأصل والقانون الطبيعي وهي:

أوّلاً: اكتشاف الخلية بوصفها الوحدة التي تنمو منها العضوية النباتية والحيوانية كلّها بطريق التكاثر والتمايز، بمعنى انّ جميع العضويات النباتية والحيوانية ترجع إلى الخلية ممّا يدل على وحدة كل التنوّعات.

ثانياً: اكتشاف تحوّل الطاقة، الذي يبيّن لنا انّ سائر القوى المؤثرة أوّلاً في الطبيعة غير العضوية ظواهر مختلفة للحركة الكلية، تمر كل منها إلى الأُخرى بنسب كمية معينة.

ثالثاً: ما جاء به دارون من تطور الأنواع الذي ينص على أنّ جملة ما يحيط بنا في الوقت الحاضر من منتجات الطبيعة ـ بما في ذلك البشر ـ ما هي إلاّ نتائج عملية طويلة من التطور[٣].

١ـ انجلز: ديالكتيك الطبيعة: ١٨٤.

٢ـ المادية الديالكتيكية: ١٨٥.

٣ـ لودفيج فيورباخ: ٨٨.

هذا هو الأصل الرابع للديالكتيك وها نحن نلفت نظر القارئ إلى ما يرد على الماركسيين في هذا المجال:

أوّلاً: الماركسيون وتهمة التجزيئية:

إنّ الماركسية تتهم الإلهيين بأنّهم ينكرون الارتباط العام وينفون العلاقة المتبادلة بين ظواهر الطبيعة بحجة انّهم يدرسون كل ظاهرة من الظواهر الكونية وكل نوع من الأنواع على حدة، وبصورة مستقلة عن الظواهر الأُخرى، ويصفون كل نوع بتعريف خاص، فيعرفون الإنسان ــ مثلاً ـ بأنّه «حيوان مفكر» والحيوان بأنّه «جسم متحرك بالإرادة» وبهذا يعزلون الانسانية والحيوانية من ظروفها وملابساتها، وينظرون إلى كل واحدة من هذين النوعين بصورة مستقلة معزولة عن مجموع الطبيعة.

ولكن الحقيقة هي غير ذلك فانّ تعريف الميتافيزيقيين لشيء ومطالعته ودراسته مستقلاً ليس بمعنىٰ نفي ارتباطه بالأشياء الأُخرى، لأنّ التعريف للشيء انّما هو في مقام التعليم والتعلّم وهما لا يتمّان إلاّ بشرح الموضوع وتحديده بمقدار الحاجة التي لأجلها دون العلم. فانّ المتعلّم الذي يريد مثلاً التعرف على الخلية أو التعرف على عنصر معين أو ميكروب خاص، فانّه لا يهمه أن يعرف مدى ارتباطه وكيفية علاقته بالأشياء الأُخرى، وكذا بالعلوم والقوانين العامّة السائدة في الكون بل يهمه فقط أن يتعرف على ذلك الشيء بمقدار ما يلزم على المتعلم تعلّمه، وأمّا كون هذه الخلية، أو ذلك الشيء مرتبط بسائر الأشياء في عالم الطبيعة مثل ارتباطه حتى بأشعة الشمس، أو دوران القمر، أو ما شاكل ذلك فليس مطروحاً بالنسبة إلى هذا المتعلم الجالس وراء المجهر.

ولئن كان تعريف شيء على حدة دليلاً على إنكار الارتباط العام والعلاقة

المتبادلة بين الظواهر فليكن فعل الماركسيين ـ حين تعريفهم لأُصولهم ـ من هذا القبيل فانّهم حينما يعمدون إلى تعريف «المادة» أو «الحركة» أو «العلة» أو «التكامل» أو غير ذلك من الأُصول ينظرون إليه مجرداً عن أي شيء آخر فهل يعني فعلهم هذا انّهم ينكرون الارتباط العام؟

وخلاصة القول: انّ ثمة فرقاً كبيراً وبوناً شاسعاً بين عدم كون شيء موضع الحاجة، وبين إنكاره.

❋❋❋

ثانياً ـ هذا الأصل ليس بجديد:

إنّ هذا الأصل ليس أصلاً جديداً، بل هو أصل قديم سبق أن تعرضت لذكره الفلسفة الاغريقية.

فهذا هو معلم المشائيين «أرسطو» قد أخذ هذا الأمر أصلاً موضوعياً واعتبره أمراً مفروغاً عنه، عند الاستدلال على كون خالق الكون واحداً، حيث استدل بوحدة العالم على وحدة الإله [1].

يقول الحكيم السبزواري في تعريف هذا البرهان:

«نريد أن نبرهن على أنّه لا شريك له في الإلهية والفاعلية فمهدنا أوّلاً وحدة العالم ثم أثبتنا وحدة الإله».

بل ذهب قدماء الفلاسفة في اعتبار العالم كلاً واحداً، وإلى القول بارتباط أجزائه المتنوعة أبعد حد حتى أنّهم شبهوه بإنسان واحد، فأعطوا لكل جزء من أجزائه اسماً من أسماء الأعضاء في الجسم الإنساني وهذا هو ما سبكه الحكيم

١ـ الأسفار: ٦/ ٩٤.

السبزواري في قالب الشعر إذ قال:

إنّ السماء كلّـــــه أحيـــــاء والشمس قلب غيره أعضاء

وقال في شرحه:

كما انّ القلب الصنوبري في الإنسان الصغير أشرف الأعضاء وله الرئاسة كذلك الشمس في الإنسان الكبير سيد الكواكب والأفلاك وله الرئاسة على الأجسام وغيرها الأعضاء الأُخر للإنسان الكبير من الرئيسة والمرؤوسة.

إلى أن يقول:

فبالنظام الجملي العالم شخص من الحيوان لا بل آدم
لكنّ لا رأس لـــه ولا ذنب كما له ليس تشه وغضب [1]

هذا عن الفلاسفة الاغريق.

وأمّا الفلاسفة الإسلاميون فقد أشاروا إلى ذلك الارتباط العام والاتصال بين ظواهر الطبيعة وأجزائها بل صرّحوا به في دراساتهم ومصنفاتهم.

قال العلاّمة الطباطبائي عند تفسير قوله تعالى ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾:

«المراد بنفي التفاوت اتصال التدبير، وارتباط الأشياء بعضها ببعض من حيث الغايات والمنافع المترتبة على تفاعل بعضها في بعض فاصطكاك الأسباب المختلفة في الخلقة وتنازعها كتشاجر كفتي الميزان وتصارعها بالثقل والخفة والارتفاع والانخفاض، فانّها في عين انّها تختلفان تتّفقان في إعانة من بيده الميزان

١ـ المنظومة للسبزواري قسم الفلسفة: ١٥٠ ـ ١٥٣.

فيما يريده من تشخيص وزن السلعة الموزونة، فقد رتّب الله تعالى أجزاء الخلقة بحيث تؤدي إلى مقاصدها من غير أن يفوّت بعضها غرض بعض، أو يفوّت من بعضها الوصف اللازم فيه لحصول الغاية المطلوبة»[١].

بل وصرّحت النصوص الإسلامية بذلك من قبل حيث جاء في الكتاب العزيز قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلاّ اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ العَرْشِ عَمّا يَصِفُون﴾ (الأنبياء ـ ٢٢).

وقوله سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُون﴾ (المؤمنون ـ ٩١).

وذلك يعني انّ كل واحد من الإلهة المدبّرة لو أراد أن يتفرّد بتدبير مجموع العالم باستقلاله للزم تعدّد التدبير والنظام السائد، لتعدّد المدبّر وهذا يستلزم طروء الفساد على العالم وذهاب الانسجام المشهود فيه وهذا ما يعنيه قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله (أي الله الواحد) لفسدتا﴾.

وأمّا إذا دبّر كل واحد منهما قسماً من الكون لزم أن يكون لكل جانب من الكون نظام خاص مغاير لنظام الجانب الآخر وغير مرتبط به أصلاً وهو أيضاً خلاف ما يُشاهَد في الكون من الارتباط والانسجام ووحدة العالم ووحدة نظامه، وإلى هذا أشار قوله سبحانه: ﴿إذاً لذهب كلّ إله بما خلق﴾.

كما وقد صرّح بهذه الوحدة والارتباط والانسجام في الكون والطبيعة في الحديث الشريف حيث يقول الإمام الصادق ـ عليه السلام ـ: «فلمّا رأيت الخلق منتظماً، والفلك جارياً، واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر (أي تعاقبهما بانتظام) دلّ صحّة الأمر والتدبير، وائتلاف الأمر على أنّ المدبّر واحد»[٢].

١ـ الميزان: ١٩/ ٣٥٠، تفسير سورة الملك الآية ٣.

٢ـ توحيد الصدوق: ٢٤٤.

وقال ـ عليه السلام ـ أيضاً في جواب من سأله عن دليل وحدانية الرب:

«اتصال التدبير، وتمام الصنع كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾ »[1].

❋❋❋

ثالثاً ـ الماركسية ونظرية التطور الداروينية:

إنّ ما اعتمده «انجلز» لإثبات أصل الارتباط العام من نظرية تطور الأنواع الداروينية وهي ممّا لا يمكن أن تتخذ سنداً علمياً للطريقة الديالكتيكية في تفسير الأحداث لأنّ «داروين» وبعض المساهمين معه في بناء النظرية المذكورة وتعديلها، يفسّرون تطوّر نوع إلى نوع آخر على أساس ما يظفر به بعض أفراد النوع القديم على ميزات وخصائص عن طريق صدفة ميكانيكية، أو أسباب خارجية محدودة كالبيئة والمحيط، وكل ميزة يحصل عليها الفرد تظل ثابتة فيه وتنتقل بالوراثة إلى أبنائه. ونحن نستطيع أن ندرك بوضوح مدى التناقض والاختلاف بين نظرية «داروين» وبين الطريقة الديالكتيكية العامّة، ففي النظرية الداروينية هناك المصادفة أو الأسباب الخارجية من البيئة والمحيط وحصول النوع على مميّزات وخصائص من هذا الطريق لا بسبب تناقض وصراع داخلي.

كما انّ هناك في نظرية «داروين» تبقى المميزات، وتنتقل إلى الأجيال القادمة دون تطور، بل تضاف إلى الجيل الجديد ميزة أُخرى بسبب الظروف الخارجية الجديدة، وهي تخالف نظرية ولادة «سنتز» جديد كما في النظرية الديالكتيكية.

❋❋❋

---

١ ـ توحيد الصدوق: ٢٥٠.

رابعاً ـ النتائج المترتّبة على نظرية الارتباط العام:

لا شك أنّ الماركسية لا تريد من تحليل التوصل إلى التعرف على الطبيعة شأن كل حكيم متحرٍ للحقيقة.

بل تسعى من خلال هذا التحليل إلى تبرير أفكارها المسبقة، وتصحيح مواقفها ونظرياتها الاجتماعية، ومن هنا فهي تتوخى من إثبات الارتباط العام، والتأكيد عليه أُموراً منها:

١ـ إثبات أنّ البنية الفوقية في الحياة البشرية ويعنون بها (الدين والآداب والفنون والثقافة والعلاقات الاقتصادية) تابعة أبداً ودائماً للبنية التحتية وهي كيفية وسائل الانتاج، فأي تغيّر في وسائل الانتاج مؤثر لا محالة في الآداب والفنون والثقافة والروابط الاقتصادية بالنظر إلى قانون «الارتباط العام» الذي مفاده ومحصله هو تأثير كل شيء في كل شيء، وهذا هو في الحقيقة أهم ما تتوخاه الماركسية من إثبات أصل «الارتباط العام».

٢ـ تبرير العيوب والنواقص الموجودة في الحياة الاشتراكية والنظام الماركسي القائم بتقرير انّ انخفاض أُجور العمال مثلاً، أو تأخّر الجانب الزراعي لا يعني عجز النظام الماركسي عن ضمان احتياجات الطبقة العمالية، وتحقيق آمال الكادحين أو فشله في سياسته الزراعية، لأنّ مثل هذا التصوّر ينشأ من النظرة التجزيئية إلى الأُمور بخلاف ما إذا نظرنا إلى الأُمور من حيث المجموع، كما يقتضي أصل الارتباط العام فانّ مثل هذه النظرة الشاملة تكفي لأن تبرّر لنا هذا النقص، إذ تقول إنّ هذا النقص إمّا هو نتيجة عوامل أُخرى (لا عجز النظام الماركسي) وإمّا لأنّه لو كان هنا عجز فانّ ذلك لا يعدّ عجزاً إذا نظرنا إلى مجموع ما حقّقته الماركسية في العالم وأيضاً ما حقّقته للعمال من الانتعاش والتقدّم في الجوانب

الأُخرى.

وقد صرّح بعض الكتّاب مثل «جورج بوليتزر» بهذا الموضوع في كتاباتهم بهذا الموضوع، والتحليل.

وهكذا يسعى الماركسيون ــ من خلال اثبات هذا الأصل ــ تبرير فشل النظام الاشتراكي الماركسي في تحقيق ما ظلت تنادي به من الحياة السعيدة والرفاه للعمال والفلاحين.

ولكن هذه النظرية التي تبنّاها الماركسيون يبطله ما عليه علماء الاجتماع والنفس، فانّ ما تسمّيه الماركسية بالبنية الفوقية لا تتغير بسبب التغيرات الحاصلة في البنية التحتية، بل هناك عوامل لهذا التغيّر في البنية الفوقية (أعني: الدين والأخلاق والآداب والفن وغير ذلك) من الغرائز، وتلاقي المجتمعات، والأحاسيس وتأثير الشخصيات وغير ذلك ممّا مرّ ذكره، في مطلع نقاشنا للأُسس الديالكتيكية.

٣ـ تصحيح وتبرير كل عمل عدواني، وكل رذيلة يرتكبها النظام الماركسي للوصول إلى مآربه، فانّهم بهذا الأصل يريدون أن ينكروا قداسة جميع القيم الأخلاقية والمثل الإنسانية المقدّسة بحجة انّهم لو ارتكبوا جريمة هنا، فانّه بحكم كونه يرتبط بفائدة أُخرى في مكان آخر، أو لكونه يشد من ساعد الثورة الشيوعية لا يصحّ اللوم عليها، لأنّ النظر الشمولي إلى الأحداث والظواهر الاجتماعيّة ـ بناءً على أصل الارتباط العام ــ يقتضي أن ننظر إلى الأُمور والأحداث والظواهر من حيث المجموع لا بنظرة تجزيئية وتجريدية.

وقد صرّح بهذا أقطاب الماركسية مثل «لينين» وأشباهه ولهذا أنكروا الأخلاق وتنكّروا للقيم، وجعلوا المقياس الحزبي فوق كل مقياس، والمعيار الثوري فوق كل معيار.

وهذا هو الأصل الميكافيلي: «الغاية تبرر الواسطة» وهو ولا شك أخطر فكرة على البشرية إذ معها لا يبقى للأخلاق والحدود والحقوق والقيم الإنسانية أي وجود، ولا تقوم لها أية قائمة.

إلى هنا انتهى نقد النظرية المادية الديالكتيكية بأُسسها الأربعة، وتبيّن عدم صحّة تفسير نشأة الكون بها.

ولا شك أنّ البحث في هذه الأُسس يحتاج إلى مجال أوسع ولكنّنا استكمالاً لهذا البحث الاعتقادي تناولنا هذه النظرية بشيء من النقد والتحليل راجين أن نعود إلى دراستها وتحليلها ونقدها في وقت آخر ان شاء الله.

تم ما أردناه والحمد لله رب العالمين.

قم المقدسة ـ جعفر الهادي

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٣
نظرية المادية الديالكتيكية، وفيها أربعة أُصول	٥
الأصل الأوّل	
صراع المتناقضات	٨
البحث في هذا الأصل، وفيه أُمور	١٢
١ ـ الفرق بين التضاد والتناقض	١٣
تقابل التناقض	١٣
تقابل التضاد	١٣
تقابل التضايف	١٤
تقابل العدم والملكة	١٥
٢ ـ استحالة الجمع بين الضدّين والمتناقضين	١٦
استحالة اجتماع الضدّين	٢٠
٣ ـ التضاد الفلسفي غير التضاد المنطقي	٢١
٤ ـ «تز» و «انتي تز» مكان القوة والفعل	٢٥
٥ ـ انتحار الماركسية بيدها	٢٦

٦ ـ التلاقي، التركيب، الانتاج ٢٨
٧ ـ الحركة في ظل عامل خارجي ٣١
٨ ـ تكامل المجتمعات البشرية في ظل العامل الخارجي ٣٣
٩ ـ القوى المتنوعة تكمل بعضها بعضاً ٣٤
١٠ ـ دور الغرائز في بناء وتكامل الحضارة ٣٥
١١ ـ الأسباب المتنوعة للتحوّلات الاجتماعية ٣٧
١٢ ـ دور الصراع الداخلي في ظهور التنوّعات ٤٠
١٣ ـ هل للتضاد دور الخلاقية للفعليات ٤٢
١٤ ـ الأُصول الديالكتيكية لاتستلزم الإلحاد ٤٤

الأصل الثاني

حركـــة المادة

نظرية عابرة إلى ناموس الحركة ٤٦
ما هي حقيقة الحركة؟ ٤٨
الحركة قانون عام في المادة ٥١
الحركة لاتلازم التكامل دائماً ٥٢
في تعريف التكامل ٥٥
أ ـ التكامل: تبدّل القوى إلى الفعليات ٥٦
ب ـ التكامل: حصول فعلية متكاملة ٥٦
هل الحركة والسكون من الأعراض ٥٧
تقسيم المادة إلى الجوهر والعرض ٥٨
الحركة في الأعراض ٥٩
الحركة في الجوهر ٦٠
حجة المانعين من الحركة في الجواهر ٦٢

جواب مكتشف الحركة الجوهرية ٦٥
براهين الحركة في الجوهر ٦٧
النتائج المترتبة على الحركة الجوهرية ٨٠
أ ـ الزمان وليد حركة المادة وسيلانها ٨٠
ب ـ الزمان مقدار حركة المادة ٨٢
ج ـ العالم حادث زماني ٨٤
د ـ الحركة بحاجة إلى محرّك ٨٦
هـ ـ الحركة تلازم الغاية ٩٠
و ـ الحركة الجوهرية والتحوّلات الكيماوية ٩٠
نتائج أُخرى ٩٢

الأصل الثالث
قانون انتقال التبدّلات الكمية إلى التبدّلات الكيفية ٩٣

مناقشة النتائج الثلاث ٩٧
الثورات الشيوعية وعامل التدخل الخارجي ١٠٨

الأصل الرابع
الارتباط العام ١١٠

تقييم هذا الأصل في أربع نقاط ١١٢
١ ـ الماركسيون وتهمة التجزيئية ١١٢
٢ ـ هذا الأصل ليس بجديد ١١٣
٣ ـ الماركسية ونظرية التطور الداروينية ١١٦
٤ ـ النتائج المترتّبة على نظرية الارتباط العام ١١٧

محتويات الكتاب ١٢١

-٣٠-

هـويـة الكتـاب

اسم الكتاب:	النظـرية الماديـة الـديالكتيكيـة
المـــؤلـف:	الأُستاذ جعفـر الهادي
الطبعـــة:	الأُولى
المطبعـــة:	**امير** - قم
التـــاريـخ:	١٤١٦ هـ
الكميـــة:	٢٠٠٠ نسخة
النـــاشـــر:	لجنة إدارة الحوزة العلمية بقم
الصفّ والإخراج باللاينوترون:	مؤسسة الإمام الصادق - عليه السلام - قم